M. Mukhsin Jamil

ISLAM KONTRA RADIKAL

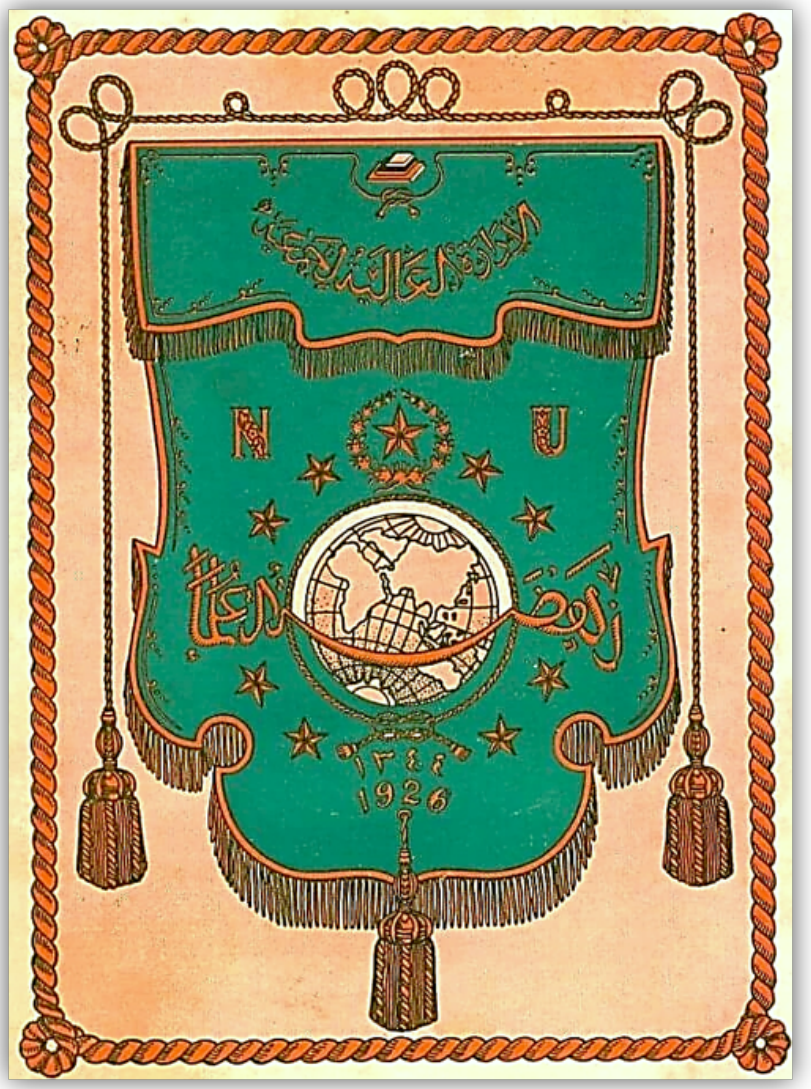
MENEGUHKAN JALAN MODERASI BERAGAMA

SEAP
SOUTHEAST ASIAN PUBLISHING

WALISONGO

ISLAM
KONTRA RADIKAL

Meneguhkan Jalan Moderasi Beragama


الإدارة العالية للجمعية
N
U
١٣٤٤
1926

M. Mukhsin Jamil

ISLAM KONTRA RADIKAL

Meneguhkan Jalan Moderasi Beragama

SEAP
SOUTHEAST ASIAN PUBLISHING

Islam Kontra Radikal: Meneguhkan Jalan Moderasi Beragama

Dr. M. Mukhsin Jamil, M.Ag

©M. Mukhsin Jamil, Southeast Asian Publishing, 2021

Penyunting: Dr. Ling. Rusmadi, M.Si

ISBN 978-623-96405-2-1 (paperback)
ISBN 978-623-96405-5-2 (e-book)

Cetakan Pertama, April 2021

xviii + 260 hlm.; 20,5 cm.

Diterbitkan oleh Southeast Asian Publishing
Jl Purwoyoso Selatan B21 Semarang, Indonesia
Anggota IKAPI No. 212/JTE/2021
contact@seapublication.com
www.seapublication.com

© 2021
Hak cipta dilindungi undang-undang.
Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau keseluruhan buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

PENGANTAR PENULIS

Sejak tahun 2013, saya sering diminta menjadi reviewer berbagai penelitian di lingkungan Kementerian Agama RI, baik di PTKIN maupun di Balai Penelitian Agama (Balitbang), terutama Balitbang Agama Semarang (BLAS). Ada berbagai macam kecenderungan yang sama dari topik-topik penelitian yang saya review itu, yakni: radikalisme agama, agama dan multikulturalisme, agama dalam konstelasi kebangsaan, dan tema-tema lain yang sejenis dengan itu. Dari berbagai topik penelitian itu, tentu menunjukkan bahwa radikalisme agama dan juga usaha memposisikan agama secara tepat di tengah konstelasi kebangsaan, masih menjadi problem serius di tengah masyarakat kita.

Tentu, penelitian-penelitian yang saya review itu, bagian dari upaya-upaya menggali informasi dan pengetahuan di tengah masyarakat, dan menjadi dasar untuk kemudian merumuskan rekomendasi mengenai pencegahan dan penanggulangan radikalisme agama. Termasuk juga menguatkan kesadaran multikultural dalam konteks kebangsaan. Upaya ini jelas sangat penting, mengingat radikalisme bisa mengancam kebernegaraan dan keberbangsaan kita.

Dari berbagai penelitian diketahui gerakan radikal itu muncul dengan berbagai ekspresi; utamanya salafi dan jihadi. Ekspresi salafi begitu kuat pada penekanannya terhadap pemahaman dan pengamalan Islam yang literal. Sedangkan ekspresi jihadi begitu kuat pada orientasi perjuangan Islam untuk menciptakan tatanan Islam secara "*kaafah*" melalui penerapan hukum Islam dan pemerintahan Islam *(hukumah Islamiyah),* baik dengan cara damai (melalui) partai-partai politik Islam, maupun penggunaan instrumen kekerasan dan teror.

Sebagai negara dengan populasi muslim terbesar di dunia, munculnya gerakan radikal di Indonesia tentu terus menjadi perhatian bagi komunitas global. Gerakan radikal sering kali beriringan dengan munculnya paham fundamentalisme Islam yang hendak menerapkan Islam dalam konteks penuh dan literal sesuai dengan al-Quran dan Sunnah (tradisi berdasarkan contoh Nabi Muhammad SAW) dan tanpa pemahaman yang kontekstual. Oleh karenanya, umumnya mereka bersikap reaktif terhadap dinamika pemikiran yang bersumber tidak dari al-Quran dan Sunnah. Mereka menginginkan Islam yang murni, yang tidak "ternodai" oleh pikiran-pikiran Barat yang sekuler.

Mereka juga memandang ajaran Islam yang fundamental sebagai dasar untuk membangun kembali masyarakat dan negara. Mereka mulai muncul ke permukaan dan berkembang secara massif di Indonesia semenjak pasca reformasi tahun 1998, yang mengubah *landscape* kehidupan demokrasi di Indonesia. Kebebasan menyuarakan pendapat, kemudian diikuti juga dengan kebebasan menyuarakan pemikiran keagamaan, sehingga berbagai gerakan keagamaan terus bermunculan ke ruang publik, termasuk gerakan keagamaan baru yang mengusung ideologi Islam atau Islamisme.

Sejak saat itu, menurut laporan Fealy (2004), setidaknya ada enam kelompok radikal yang menonjol di Indonesia: Jemaah Islamiyah (JI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi Ahlu Sunnah wal Jamaah (FKAWJ), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Dalam konteks Indonesia, kemunculan gerakan radikal memang sangat kompleks, karena dilakukan oleh berbagai aktor dan juga disebabkan oleh banyak faktor. Gerakan radikal dilakukan oleh multi aktor, baik individu maupun kelompok. Sedangkan faktornya juga disebabkan oleh multi faktor, baik oleh nalar pemahaman agama, sosial, ekonomi, budaya, dan situasi politik. Juga tidak bisa

dilepaskan begitu saja dari konteks global, yang kemudian membawa perdebatan panjang tentang hubungan antara Islam dan Barat.

Berbagai upaya kontra radikal telah banyak dilakukan, baik melalui penyegaran pemahaman keagamaan maupun melalui penanganan secara hukum terhadap tindak kekerasan atas nama agama. Akan tetapi, gejala fundamentalisme agama dan radikalisme agama, bahkan terorisme atas nama agama, masih saja terus terjadi. Laporan penelitian Sujudi (2014), menunjukkan bahwa gerakan radikalisme telah merambah ke keluarga muslim Indonesia, dimana anak-anak memiliki risiko tinggi untuk terlibat dalam radikalisasi, karena terjadi indoktrinasi radikalisme melalui keluarga, dan termasuk kepada perempuan dan anak-anak.

Satu hal yang ingin saya tekankan dari bacaan saya terhadap berbagai topik penelitian itu adalah bahwa sesungguhnya ancaman radikalisme agama bagi kehidupan keislaman dan keindonesiaan kini telah menjadi keprihatinan banyak orang. Perkembangan radikalisme agama inilah yang mestinya menyadarkan kita semua untuk melakukan analisis secara tepat, membuat perencanaan strategis, dan melakukan upaya-upaya penanganan secara tepat. Karena radikalisme juga muncul dari pemahaman keagamaan yang tidak tepat, maka revitalisasi moderatisme agama menjadi penting di tengah tantangan di bidang keagamaan yang berkelindan dengan persoalan-persoalan sosial, ekonomi, politik, dan sekaligus arus transformasi global. Kehadiran buku ini dimaksudkan untuk ambil bagian di dalam upaya meneguhkan moderasi agama sebagai salah satu bentuk kontra-radikalisme di Indonesia melalui publikasi karya akademis.

Keterlibatan yang begitu panjang dalam dunia penelitian, termasuk saat saya menjadi Kepala Pusat Penelitian UIN Walisongo, membuat saya memahami betapa banyak data-data

penting hasil penelitian yang hanya tersimpan dalam tumpukan berkas hasil penelitian, di lemari-lemari laporan penelitian. Sudah ada sejumlah karya yang diterbitkan, baik dalam bentuk buku maupun artikel, namun jumlahnya masih terbatas. Sehingga belum banyak yang bisa diakses oleh masyarakat secara luas, baik sebagai bahan kajian akademis, maupun bahan bacaan masyarakat umum. Itulah sebabnya, kenapa saya terdorong untuk melalukan penulisan ulang terhadap seluruh pembicaraan-pembicaraan bersama kolega saya di kampus dan di pusat penelitian, juga terhadap masalah-masalah krusial yang muncul dalam review maupun seminar hasil-hasil penelitian.

Secara keseluruhan buku ini terdiri dari 6 (enam) pokok bahasan, yang secara kategoris bisa dikelompokkan menjadi bab-bab mengenai argumen dan pendekatan, bab-bab mengenai deskripsi dan pembongkaran-pembongkaran, dan bab mengenai kontra-kontra radikal dan rekonstruksi Islam moderat.

Pada pembahasan awal, disajikan mengenai argumen mengapa buku ini ditulis. Tentu saja ada argumen-argumen obyektif dan subyektif yang uraikan dalam bab ini. Argumen obyektif tentu terkait dengan kekosongan kajian yang memberi perhatian pada faktor-faktor kompleks terhadap radikalisme. Sedangkan argumen subyektif menyangkut pilihan penulisnya terhadap isu-isu radikalisme dan kontra radikalisme sebagai kebutuhan profesional saya. Sudah barang tentu saya melakukan *convincing* mengenai letak buku ini di tengah-tengah melimpahnya studi mengenai radikalisme, terorisme, ekstrimisme dan sejenisnya.

Pada bagian kedua, disajikan pembahasan mengenai tawaran tentang perspektif lain di luar perspektif yang parsial dan instrumental yang selama ini berkembang dalam memahami radikalisme. Menurut penulis, pendekatan-pendekatan empiris sangat bermanfaat untuk melihat faktor-faktor sosial, politik, dan

ekonomi, yang melatarbelakangi tindakan radikal. Namun kurang bisa meletakkan dan membaca fungsi agama dalam gerakan radikal. Selain itu berbagai studi juga sering melihat fenomena tindakan radikal hanya bersifat instrumental. Oleh karenanya kelompok radikal sering kali hanya dikaitkan dengan operasi-operasi politik dan inteligen. Di tengah maraknya perspektif semacam itu saya memilih gerakan sosial sebagai alat untuk memahami gerakan radikal. Pemilihan pendekatan gerakan sosial ini bukan karena kebaruan, tetapi lebih karena pertimbangan ketercakupan faktor-faktor internal dan eksternal, faktor-faktor sosial, politik, ekonomi, kultural dan religius dalam pendekatan gerakan sosial.

Pembahasan mengenai potret radikalisme akan Anda temukan pada bagian ketiga. Potret ini menggambarkan jejering dan aktor gerakan radikal, baik pada level internasional maupun nasional. Gambaran utuh mengenai radikalisme ini sangat penting untuk mengetahui pertumbuhan, dinamika, afililiasi-afiliasi dan transformasi gerakan radikal. Melalui pemotretan semacam ini bisa diketahui pola, strategi, isu, dan konteks yang melingkupi radikalisme sebagai sebuah gerakan. Pembahasan pada bagian ini juga menunjukkan kompleksitas internal dari kelompok-kelompok radikal yang tampak dalam konflik dan dinamika serta transformasi pola-pola gerakan. Sehingga buku ini tidak menghadirkan potret yang monolitik tentang gerakan-gerakan radikal.

Selanjutnya pada bagian keempat, disajikan pembahasan mengenai aspek yang lebih bersifat diskursus yang dikembangkan dalam gerakan radikalisme. Diskursus ini tidak lain adalah perbincangan-perbincangan konseptual yang berasal dari pemahaman keagamaan kelompok radikal. Melalui pembahasan ini saya ingin menunjukkan bangunan struktur nalar keagamaan

yang dibangun oleh kelompok radikal. Oleh karenanya, narasi-narasi sosial keagamaan seperti mukmin, muslim, kafir, *taghut*, Islam kaaffah, khilafah Islamiyah, amar ma'ruf nahi mungkar, jihad, dipandang sebagai sebagai sistem ajaran yang menjadi kerangka penjelasan sekaligus framing atas aktivitas sosial politik gerakan radikal.

Pada bagian kelima, disajikan pembahasan mengenai strategi-strategi deradikalisasi, yang oleh penulis disebut sebagai kontra radikalisme. Proposal gagasan yang diajukan dalam bagian ini adalah perlunya tiga strategi yang harus dilakukan secara simultan dan berkelanjutan yaitu prevensi (pencegahan), re-edukasi dan kontra narasi. Ketiga usulan itu didasarkan pada asumsi bahwa potensi radikal dan gerakan radikal bisa tumbuh dan berkembang dimasyarakat berkelindan dengan persoalan-persoalan luas di sepanjang kehidupan sosial, ekonomi dan politik. Akar-akar sosial, ekonomi dan politik itu sering kali tidak tampak karena dikemas dalam narasi-narasi keagamaan. Dengan narasi-narasi keagamaan yang mudah menstimulasi orang untuk secara cepat dan kuat bergerak atas nama iman. Oleh karenanya diperlukan kontra narasi yang merupakan rekonstrukasi atas pemahaman keagamaan.

Sedangkan bagian keenam, merupakan bagian dari upaya mempraksiskan moderatisme Islam. Gagasan moderatisme Islam tentu bukan isu baru dalam ranah akademik. Hanya saja dalam buku ini, Anda akan menemukan usulan baru terkait suatu model yang sistematis mengenai moderatisme Islam dijadikan sebagai suatu kontra radikal. Upaya sistematis tersebut disusun berdasarkan tiga kerangka dasar, yaitu Teologi Islam Moderat, Metodologi Islam Moderat, dan Praksis Islam Moderat. Dengan kerangka sistematik ini maka diharapkan bisa memberi landasan

yang kokoh terhadap kontra radakalisme dan pembangunan Islam moderat untuk kehidupan yang berkeadilan dan berkeadaban. Upaya mempraksiskan Islam moderat menjadi penting, mengingat ada keraguan terhadap konsep Islam moderat sebagai kontra radikalisme.

Bassam Tibi (2012) misalnya, menyebut bahwa tidak tepat mengangkat isu Islam moderat sebagai *counter* terhadap Islamisme. Melalui bahasannya yang ekstensif tentang Islam dan Islamisme, Tibi sampai pada kesimpulan bahwa moderatisme Islam hanyalah taktis yang bersifat instrumental bagi kaum Islamis. Buku ini mencoba mengurai kerumitan yang diakibatkan oleh keraguan Tibi tersebut. Bagi penulis, gagasan Tibi adalah tepat dalam kaitannya dengan kritik terhadap kelompok-kelompok Islamis di Timur Tengah, seperti Ikhwan al-Muslimin di Mesir, tetapi kurang tepat untuk melihat kompleksitas gerakan radikal Islam di Indonesia. NU misalkan, meskipun secara keliru sering dipandang sebagai pengusung Islam tradisional, tetapi secara ideologis adalah pengusung utama moderatisme Islam. Serangkaian pandangan dan gerakan sosial maupun politik yang dilakukannya menunjukkan konsistensi dalam memegang prinsip-prinsip toleransi *(tasamuh),* moderatisme *(tawasuth)* dan keseimbangan *(tawazun)* dan keadilan *(ta'adul)*.

Karya ini tentu sangat berhutang budi kepada banyak pihak yang telah secara langsung ataupun tidak langsung terlibat dalam suatu pergumulan intelektual bersama saya, yang memungkinkan saya memperolah inspirasi, pemahaman dan pengayaan perspektif mengenai gejala sosial keagamaan, baik dalam konteks lokal, nasional, maupun juga gejala-gejala keagamaan secara global. Oleh karena itu saya ingin menyampaikan terima kasih dan penghargaan yang setulus-tulusnya kepada berbagai pihak.

Pertama kepada Prof. Dr. Muhibbin, M.Ag. selaku Rektor UIN Walisongo saat itu, yang telah mempercayakan kepada saya

untuk menjadi Kepala Pusat Penelitian dan juga pernah menjadi Kepala Pusat Pengabdian kepada Masyarakat (saat ini kedua pusat ini berada dalam satu lembaga, yaitu Lembaga Penelitian dan pengabdian kepada Masyarakat atau LP2M UIN Walisongo), dan setalah itu beliau juga mempercayai saya untuk menjadi Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora. Saat memimpin lembaga-lembaga itu, memungkinkan saya untuk memiliki kesempatan memperluas dan mendalami berbagai perspektif bidang kajian yang selama ini saya geluti, sehingga tercipta interaksi akademik yang sangat intensif dengan para ilmuwan dan peneliti lain, baik dari dalam maupun luar UIN Walisongo.

Terima kasih yang sama juga saya ucapkan kepada Prof. Dr. Imam Taufiq, M.Ag, Rektor UIN Walisongo saat ini, yang mempercayai saya untuk menjadi Wakil Rektor I bidang Akademik dan Kelembagaan. Prof. Imam Taufiq adalah atasan saya, sekaligus juga kolega saya dalam mendiskusikan berbagai isu akademik yang menantang dan mengambil kebijakan-kebijakan strategis untuk membangun institusi akademik berkelas dunia.

Terima kasih yang sama juga saya ucapkan kepada Dr. Solihan M.Ag, sebagai Ketua LP2M, Pak Shol adalah atasan saya saat saya menjadi Ketua Pusat Pengabdian kepada Masyarakat. Kritisisme dan kejeliannya dalam melihat masalah khas filosof merupakan pelajaran yang berharga bagi saya dalam menuangkan ide dan gagasan dalam tulisan sehingga tidak "sembrono".

Ucapan terima kasih juga Saya sampaikan kepada kolega-kolega saya saat di Pusat Penelitian dulu, Dr. Lift Anis Ma'sumah, M.Ag, dan Khoirul Anwar, M.Ag. Juga kepada kolega saya di Fakultas Ushuluddin dan Humaniora saat saya menjadi Dekan. Ada Dr. Musyafiq M.Ag selaku Wakil Dekan I, Rohmah Ulfah M.Ag selaku Wakil Dekan II, dan Masrur, M.Ag selaku Wakil Dekan III. Mereka-mereka adalah juga teman kerja saya yang

sanggup mengikuti "irama kerja cepat" untuk peningkatan performa fakultas di tengah transformasi kelembagaan UIN Walisongo. Kemampuan mereka dalam menerjemahkan ide dan gagasan saya, telah membuat saya memiliki peluang di tengah kesibukan untuk menulis bagian-bagian penting dalam buku ini. Juga terima kasih kepada para dosen di FUHum yang merupakan keluarga dan komunitas ilmuwan, yang menyuburkan ide-ide untuk meneliti dan menulis melalui forum "bergengsi Rabu Pintar" yang menjadi ajang perdebatan akademik diskusi rutin hari rabu. Dosen-dosen muda di FUHum UIN Walisongo juga telah menjadi partner kerja yang energik untuk "mengubah keadaan".

Diskusi-diskusi yang hidup tentang tema-tema moderasi beragama, selalu saya dapati pada Rumah Moderasi Beragama UIN Walisongo. Ada banyak ide-ide segar terkait riset dan juga training-training moderasi beragama, menjadikan gairah intelektual saya terjaga. Terbitnya buku ini juga atas dorongan untuk berkontribusi secara inetelektual pada Rumah Moderasi Beragama itu. Oleh karenanya, saya mengucapkan apresiasi kepada Direktur Rumah Moderasi Beragama UIN Walisongo, Dr. Imam Yahya, M.Ag beserta seluruh staf.

Terima kasih juga saya sampaikan kepada Hikmatun Balighah Nur Fitriani, M.Psi, staf ahli akademik yang energik, yang selalu sigap mensuplai data, menghubungkan saya dengan berbagai pihak dalam kapasitas saya menjalankan tugas sebagai Wakil Rektor bidang Akademik dan Kelembagaan.

Secara khusus, juga saya sampaikan terima kasih kepada editor buku ini, Dr. Ling. Rusmadi, M.Si, telah banyak buku karya saya yang selesai di tangannya. Dia adalah teman diskusi saya sejak masih menjadi mahasiswa bimbingan saya. Saya bersyukur, dia bisa menyelesaikan studi doktoralnya di usianya yang masih muda.

Kepada keluarga saya, saya selalu memdapatkan dukungan moral dan spiritual dari mereka. Istri tercinta Nur Rochayati, anak-anak saya Nahdiya Bella Pertiwi, Zaka Aulia Nala Udhma, dan Meeza Zada Massa Aulia. Canda dan riang mereka semua adalah tempat saya menyandarkan diri untuk jeda setelah menjalani rutinitas kerja. Untuk mereka, semoga senantiasa diaungi kebahagiaan. Buku ini lahir dari semangat-semangat mereka.

Semarang, April 2021

M. Mukhsin Jamil

DAFTAR ISI

Pengantar Penulis v
Daftar Isi xv

Bagian Pertama
Pendahuluan 1
A. Pencarian Identitas Keagamaan 1
B. Mengapa Membongkar dan Meneguhkan? 4
C. Pandangan Kesarjanaan Islam terhadap Radikalisme dan Moderatisme 11

Bagian Kedua
Radikalisme Sebagai Gerakan Sosial 17
A. Jalan Menjadi Radikal: *from Seeker to Joiner* 17
B. Pendekatan Dominan Mengenai Radikalisme 22
C. Menimbang Radikalisme sebagai Gerakan Sosial 26

Bagian Ketiga
Genealogi Pemikiran dan Gerakan Islam Radikal di Indonesia 33
A. Sejarah Perkembangan Gerakan Islam Radikal 35
B. Islam Radikal di Indonesia 47
C. Pandangan Dunia Kelompok Islam Radikal 58
D. Kuadran Peta Gerakan Radikal di Indonesia 61

Bagian Keempat
Narasi, Nalar, dan Jaringan Literatur Islam Radikal di Indonesia 65
A. Kerangka Narasi dan Framing 65

B. Narasi-narasi Pemikiran Islam Radikal 70
C. Framing dalam Pemikiran Islam Radikal 74
D. Framing dan Studi Terorisme 78
E. Narasi dan Framing Islam Radikal 88
F. Jaringan Literatur Islam Radikal di Indonesia 100
G. Narasi Radikal sebagai Praktik Sosial 113
H. Radikalisme dan Nostalgia yang Berbahaya 118

Bagian Kelima
Kritik Nalar Islam Radikal 123
A. Menyoal Nalar Radikalisme Keagamaan 123
B. Warisan Nalar Keagamaan yang Bermasalah 129
C. Meluruskan Kembali Pemahaman Jihad 131

Bagian Keenam
Membendung Radikalisme 141
A. Melihat Radikalisme dari Awal 141
B. Strategi Kontra Radikal 144
1. Prevensi 144
2. Re-edukasi 159
3. Kontra Narasi 165
C. Fondasi Nalar Islam Kontra Radikal 182
1. Kritik terhadap Islamisme dan Ideologisasi Agama 183
2. Deideologisasi Islam 189

Bagian Ketujuh
Meneguhkan Jalan Moderasi Beragama 193
A. Pentingnya Jalan Moderasi 193
B. Landasan Teologis dan Ontologis Islam Moderat 195
C. Prinsip-Prinsip Umum Islam Moderat 197
D. Metodologi Islam Moderat 202

E. Rekonstruksi Nalar Moderasi Beragama untuk Islam Damai (*Peacefull Islam*) 205
1. al-Quran sebagai Kitab Terbuka 207
2. *Maqasid Syari'ah* sebagai Basis Penafsiran 208
3. Dari *Fiqh Irhabi* ke Fiqh Perdamaian 225

Bagian Kedelapan
Penutup **233**

DAFTAR PUSTAKA 244

Bagian Pertama

PENDAHULUAN

A. Pencarian Identitas Keagamaan

Sebagai negara dengan populasi Muslim terbesar di dunia, Indonesia menjadi salah satu barometer bagi dinamika kehidupan dunia Islam. Oleh karenanya munculnya gerakan radikal di Indonesia tentu terus menjadi perhatian bagi komunitas dunia. Sebagai salah satu representasi dunia Islam yang unik, secara akademik, Indonesia kemudian menjadi laboratorium sosial yang banyak menarik peminat dan pemerhati masalah sosial dan politik dunia Islam. Radikalisme yang menandai suatu gejala sosial transisional negara otoriter ke demokrasi yang juga melanda Indonesia tak luput menyedot perhatian akademik yang kemudian menggeser perspektif lama tentang masyarakat Indonesia yang diimajinasikan sebagai masyarakat yang ramah dan santun di tengah kemajemukan yang tak tertandingi oleh bangsa-bangsa lain, menjadi masyarakat yang ditandai dengan amuk dan teror.

Temuan-temuan akademis selalu menggariskan bahwa gerakan Islamis jihadis radikal sering kali beriringan dengan munculnya paham fundamentalisme Islam yang bercita-cita untuk menerapkan Islam secara penuh *(Islam kaffah)*. Yang dimaksud dengan Islam kaffah itu tidak lain adalah Islam dalam pandangan mereka yaitu Islam literal sesuai dengan al-Quran dan Sunnah (tradisi berdasarkan contoh Nabi Muhammad SAW). Islam yang tercerabut dari akar kontekstualnya. Islam yang diidealkan sebagai "Islam murni". Dalam imajinasi mengenai Islam murni kaum fundamentalis radikal pada umumnya bersikap reaktif terhadap dinamika pemikiran yang dipandang tidak bersumber dari al-Quran dan Sunnah.

Mereka menginginkan Islam yang murni, yang tidak "ternodai" oleh pikiran-pikiran Eropa dan Barat yang sekuler. Mereka juga memandang ajaran Islam yang fundamental sebagai dasar untuk membangun kembali masyarakat dan negara. Mereka mulai muncul ke permukaan dan berkembang secara massif di Indonesia semenjak pasca reformasi tahun 1998, yang mengubah *landscape* kehidupan demokrasi di Indonesia. Kebebasan menyuarakan pendapat, kemudian diikuti juga dengan kebebasan menyuarakan pemikiran keagamaan, sehingga berbagai gerakan keagamaan terus bermunculan ke ruang publik, termasuk gerakan keagamaan baru yang mengusung ideologi Islam atau Islamisme (Fealy, 2004: 104-121).

Sejak saat itu, menurut laporan Fealy, setidaknya ada enam kelompok radikal yang menonjol di Indonesia: Jemaah Islamiyah (JI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi Ahlu Sunnah wal Jamaah (FKAWJ), dab Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Belakangan muncul pula kelompok-kelompok baru sebagai konsekuensi dinamika internal kelompok radikal Indonesia dan pengaruh radikalisme global seperti Al-Qaeda Indonesia, Jama'ah Anshar al-Daulat (JAD) dan sebagainya. Dalam konteks Indonesia, kemunculan gerakan radikal memang sangat

kompleks, karena dilakukan oleh berbagai aktor dan juga disebabkan oleh banyak faktor.

Gerakan radikal dilakukan oleh multi aktor, baik individu maupun kelompok. Sedangkan faktornya juga disebabkan oleh multi faktor, baik faktor nalar pemahaman agama, sosial, ekonomi, budaya, dan situasi politik. Juga tidak bisa dilepaskan begitu saja dari konteks global, terutama sejak terjadinya serangan teroris pada 11 September 2001 di Amerika Serikat. Itulah sebabnya, munculnya radikalisme agama kemudian membawa perdebatan panjang tentang hubungan antara Islam dan Barat. Wacana tentang radikalisme kemudian diidentifikasi dengan Islam (Fealy, 2004: 104-121).

Berbagai upaya kontra radikal telah banyak dilakukan, baik melalui penyegaran pemahaman keagamaan maupun melalui penanganan secara hukum terhadap tindak kekerasan atas nama agama. Untuk ini, Indonesia telah menerima pujian dalam strategi kontra-radikalisme dan terorisme (Damayanti, 2012: 27-42). Akan tetapi, gejala fundamentalisme agama dan radikalisme agama, bahkan terorisme atas nama agama, masih saja terus terjadi. Bahkan laporan penelitian Sujudi menunjukkan bahwa gerakan radikalisme telah merambah ke keluarga Muslim Indonesia, dimana anak-anak memiliki risiko tinggi untuk terlibat dalam radikalisasi, karena terjadi indoktrinasi radikalisme melalui keluarga, dan termasuk kepada perempuan dan anak-anak (Sujudi, 2014: 22-31).

Perkembangan radikalisme agama inilah yang mestinya menyadarkan kita semua untuk melakukan analisis secara akurat, membuat perencanaan strategis, dan melakukan upaya-upaya penanganan secara tepat. Mengingat indoktrinasi radikalisme telah masuk ke level keluarga, maka dibutuhkan strategi komprehensif untuk melakukan upaya penyegaran pemahaman keagamaan (dari literalis ke kontekstualis) dan kemudian meneguhkan jalan moderat.

Kedua upaya ini harus dimulai dari pembongkaran pemahaman keagamaan dan kemudian dilanjutkan dengan upaya meneguhkan

moderasi beragama. Karena radikalisme juga muncul dari pemahaman keagamaan yang tidak tepat, maka revitalisasi moderasi agama menjadi penting di tengah tantangan kehidupan keagamaan yang berkelindan dengan persoalan-persoalan sosial, ekonomi, politik, dan sekaligus arus transformasi global.

B. Mengapa Membongkar dan Meneguhkan

Mencermati cara-cara umat Islam dalam merespons situasi dan persoalan-persoalan kontemporer, Khaled Abou El-Fadl (2005) sampai pada kesimpulan bahwa umat Islam kini sampai pada "tahap kritis dalam sejarah iman", dan umat Islam "harus punya kekuatan kehendak dan keberanian untuk merebut kembali Islam sebagai kekuatan humanistik di dunia ini" (El Fadl, 2005).

Kesimpulan El-Fadl ini dukung oleh fakta bahwa ada pemikiran dan gerakan Islam yang mempertaruhkan kepercayaan atas kemampuan agama ini dalam memberi kontribusi bagi kebebasan, keadilan dan toleransi serta kehidupan yang berkeadaban. Ada keraguan yang meluas pada sementara kalangan terhadap kemampuan Islam untuk mewujudkan pengakuannya sebagai agama kasih sayang, cinta, dan perdamaian. Sebaliknya semakin berkembang pandangan bahwa Islam adalah agama yang mengabsahkan penggunaan cara-cara kekerasan dalam menyelesaikan persoalan.

Citra dan pandangan buruk mengenai Islam semacam itu pertama-tama akibat ulah sebagian kecil Muslim yang melakukan tindakan terorisme dengan atas nama (motif dan tujuan) agama. Kejadian ini terus berulang-ulang dan mencapai puncaknya pada pengeboman WTC 9/11 2001, dan disusul dengan munculnya berbagai gerakan seperti Al-Qaeda dan ISIS, yang menggunakan cara-cara teror dalam perjuangannya. Opini para politisi, ilmuwan dan aktivis Barat terus membombardir citra Islam yang terpuruk.

Meskipun banyak tokoh-tokoh Barat telah berkali-kali menyatakan bahwa Islam adalah agama damai dan sebagian besar umat

Islam memilih cara-cara damai dalam menyelesaikan masalah. Namun, keterpurukan citra Islam terus berlangsung sampai tahap yang menghalangi kepercayaan diri umat Islam untuk menyatakan ajaran universal Islam tentang keadilan, kebebasan dan toleransi.

Perang berkepanjangan di Irak, Afganistan, Syuriah, dan Yaman yang disponsori Amerika Serikat dengan dalih memerangi jaringan terorisme, semakin menunjukkan ketidakberdayaan umat Islam di negerinya sendiri. Dan, belakangan kehancuran akibat perang itu telah memicu konflik ethno-religous yang berdarah-darah. Tumbangnya otoriterianisme di Irak memang telah memicu berkembangnya tuntutan demokrasi di negara-negara Arab yang dikenal *Arab Spring*.[1]

Akan tetapi, pada saat yang bersamaan juga terjadi transformasi jaringan-jaringan gerakan terorisme yang dulu menjadi target pengejaran Amerika Serikat dan sekutunya. Sejak tahun 2012, gerakan ini telah bertransformasi menjadi banyak kelompok seperti *Jama'ah Islamiyah* dan *Islamic State of Iraq and Syria* (ISIS) yang telah menyedot perhatian dan intervensi negara-negara Barat dan Eropa.

Perkembangan gerakan Islam radikal akhir-akhir ini semakin mencengangkan dunia dengan munculnya tindakan-tindakan mengerikan seperti pemancungan dan pengusiran yang dilakukan oleh ISIS. Pada saat yang sama, gelombang eksodus masyarakat korban perang di Suriyah menjadi berita yang terus menerus menghiasi media masa di seluruh dunia.

Lebih mencengangkan lagi, muncul dukungan terhadap ISIS dari berbagai negara, bukan hanya negara-negara dengan mayoritas

[1] Tahun 2011 merupakan momentum bagi musim semi Arab, *The Arab Spring* ditandai dengan kebangkitan *people power* untuk rezim otoriter yang sudah lama berkuasa seperti rezim Zine El Abdidin Ben Ali di Tunisa, Husni Mubarak di Mesir, dan Muamar Khadafi di Libya. Juga terjadi di Bahrain dan Yaman. Lihat Ahmad Sahide, *The Arab Spring: Tantangan dan Harapan Demokratisasi,* Penerbit Buku Kompas, Jakarta, 2019.

penduduk Muslim, namun juga negara-negara Eropa dan Barat. Serangkaian dengan kejadian berkembangnya dukungan terhadap ISIS dan terusirnya warga oleh ISIS yang membanjiri Eropa, kemudian terjadi serangkaian bom di negara-negara Eropa seperti Prancis, Inggris, dan Belgia, yang sebenarnya terkenal aman dan menjadi tujuan utama para migran Muslim. Bom juga terjadi di negara Muslim sendiri seperti Pakistan, Indonesia dan Turki.

Orang-orang Islam yang tercerahkan, yang berpikir moderat, menyadari akan situasi kritis yang melanda dunia Islam beserta dampak sejarahnya yang sangat panjang. Namun sangat disayangkan suara-suara orang-orang Islam yang tercerahkan itu tidak cukup mendapat tempat pada media yang terus menerus menyebar pemberitaan perang dan perlawanan tiada henti di Suriah dan pemburuan teroris Muslim di berbagai negara.

Orang-orang Islam moderat tak terdengar opininya bersamaan dengan sebagian besar Muslim yang lebih memilih sebagai mayoritas diam *(silent majority)*. Atas situasi semacam ini, sebagian tokoh Muslim di negara-negara Eropa maupun Barat terus menyuarakan moderatisme Islam, yang sayup-sayup di tengah pesimisme terhadap media masa mainstrem.

Jika dicermati pola, organisasi, sarana-sarana, dan juga pengaruhnya, maka saya berkesimpulan bahwa gerakan-gerakan Islam radikal dewasa ini mungkin merupakan bentuk gerakan sosial yang paling cepat perubahan, baik pola, sarana, dan keluasan dampaknya, dibanding dengan gerakan-gerakan sosial yang lain. Seiring dengan perkembangan sarana informasi dan komunikasi, gerakan-gerakan radikal bertransformasi dan berkembang lintas batas etnis, budaya dan negara. Di Indonesia misalkan, dalam satu dasawarsa belakangan ini telah muncul gerakan keagamaan dengan berbagai varian atau tipologinya, termasuk gerakan radikal, ekstrem, bahkan teror. Saya menduga, bahwa gerakan-gerakan keagamaan ini merupakan gejala yang tidak hanya berakar pada persoalan-persoalan

sosio-religius lokal, tetapi juga berinteralasi dengan dinamika sosial politik nasional dan bahkan global.

Pada konteks Indonesia, gerakan keagamaan radikal juga tak kalah maraknya dan muncul dalam beragam bentuk dari mulai aksi-aksi intoleransi dan kekerasan bahkan aksi teror dengan bom bunuh diri yang bisa kita cermati sepanjang belasan tahun terakhir pasca reformasi 1998. Radikalisme keagamaan tersebut di antaranya terlihat dari adanya beberapa kasus kekerasan atas nama agama dan atau penyerangan terhadap kelompok-kelompok keagamaan tertentu oleh kelompok agama lainnya. Misalnya, pada tahun 2011 telah terjadi penyerangan terhadap Jemaat Ahmadiyah di Cikeusik Jawa Barat. Penyerangan awalnya dilakukan oleh puluhan orang ke rumah salah satu pendakwah Jemaat Ahmadiyah, namun kemudian sekitar 1400 orang berdatangan secara bertahap ikut serta dalam aksi menghujat ajaran Ahmadiyah dan diikuti dengan pelemparan batu. Kejadian ini kemudian berubah menjadi kerusuhan massa dan mengakibatkan tiga orang meninggal dunia (Bagir dkk, 2012: 62; Tempo, 2011).

Penyerangan terhadap kelompok agama tertentu juga terjadi di Pasuruan Jawa Timur. Pondok Pesantren Al-Ma'hadul Islam yang beraliran Syiah diserang oleh Kelompok Aswaja (*Ahlu Sunnah wal Jama'ah*) yang beraliran Sunni. Peristiwa ini telah mengakibatkan beberapa santri pesantren tersebut mengalami luka-luka dan beberapa properti milik pesantren rusak (Bagir dkk, 2012: 63-64).

Pada tahun 2011 kekerasan berbasis persoalan agama juga terjadi di Temanggung. Peristiwa ini berawal dari penyebaran buku-buku yang dianggap menistakan agama Islam ke rumah-rumah warga oleh salah seorang warga beragama Kristen. Kasus ini kemudian dilaporkan ke Polsek dengan aduan penistaan terhadap agama Islam dan telah dipersidangkan di Pengadilan Negri Temanggung. Setelah pembacaan putusan perkara selesai, massa pengunjung yang tidak puas dengan hasil putusan tersebut bergerak

menuju pusat kota dan menyerang properti milik lembaga Kristen dan Katolik, di antaranya massa merusak beberapa mobil milik gereja dan jemaatnya di GDPI, membakar beberapa motor di komplek Shekinah Christian School, massa merusak beberapa motor dan fasilitas gereja di GDPI Tego Wano, serta massa merusak properti milik Gereja Katolik Santo Paulus (Kompas, 2011; Bagir dkk, 2012: 63).

Selain beberapa contoh kasus tersebut di atas, Indonesia juga telah mengalami rangkaian aksi terorisme. Dari tahun 1997 sampai 2002 terdapat 99 pengeboman dan menewaskan ratusan orang (Pusponegoro, 2004: 100). Tahun 2002 bom meledak di Paddy's Bar dan Sari Night Club di Bali, dan menewaskan 202 orang (Ramakrishna dan Seng Tan, 2003: 1). Setahun berikutnya, bom meledak di Hotel JW. Mariot Jakarta, menewaskan 11 orang dan 150 orang terluka (Ramakrishna and Seng Tan, 2003: 1; Pusponegoro, 2004: 100).

Aksi teror bom ini terus berlanjut ke tahun-tahun berikutnya, pada 2004 bom meledak di kedutaan Australia di Jakarta, tahun 2005 bom Bali kedua terjadi. Tahun 2009 bom meledak di hotel JW. Marriot dan Ritz Carlton di kawasan Mega kuningan Jakarta. Tahun 2011 bom meledak di masjid Mapolresta Cirebon dan di gereja Kepuntoh Solo (Kompas, 2010: 1; Vivanews, 2011). Pada tahun 2016 terjadi penyerang teroris di Polres Solo, dan di tahun 2017 hanya kurang 2 hari puasa Ramadhan, bom meledak di Kampung Melayu Jakarta Selatan. Maret 2019 juga terjadi bom bunuh di Gereja Katedral Makassar dan serangan terhadap Mabes POLRI

Rangkaian aksi peledakan bom tersebut di tengarai mempunyai kaitan dengan gerakan militan Islam seperti *Majelis Mujahidin Indonesia* dan *Jemaah Islamiyah* (Barton, 2004: 78-79; Singh, 2003; Jones, 2005: 3; Sukma, 2003: 341; Fealy, 2005: 25). Hal ini dapat diketahui dari beberapa laporan yang menyebutkan bahwa Jemaah Islamiyah (JI) bertanggung jawab terhadap beberapa peledakan

bom tersebut (Crouch, 2005: 44; Singh, 2003: 37; Kingsbury and Fernandes, 2005: 18).

Selain itu, dari beberapa pelaku pengeboman dan terduga teroris yang sudah tertangkap maupun telah dieksekusi mati diketahui bahwa mereka merupakan bagian dari kelompok Islam radikal, misalnya beberapa pelaku bom Bali I adalah anggota JI. Selain itu, *Majelis Mujahidin Indonesia* dibentuk diantaranya berperan sebagai sayap politik dari JI (Feillard dan Madinier, 2011: 124).

Pada tahun 2017 terjadi serangan bom di Jalan Tamrin dan Kampung Melayu. Sementara pada tahun 2018 seminggu sebelum Ramadhan 1349 H serangkaian teror bom terjadi di Surabaya, Sidoarjo dan Riau. Menyusul tindakan ini aparat keamanan melalui Densus 88 berhasil menangkap puluhan orang yang sebagian meninggal akibat baku tembak dengan aparat. Kerusuhan yang diduga ditunggangi oleh kelompok radikal terjadi pasca Pemilu 2019. Pada 29 Maret 2021 ledakan bom bunuh diri terjadi di Gereja Katedral Makassar dengan dua pelaku laki-laki dan perempuan dan serangan terhadap Mabes POLRI pada 31 Maret tahun 2021.

Mencermati fenomena radikalisme dan terorisme di atas pada akhirnya para ilmuwan sosial kini ditantang untuk bisa memahami bukan hanya secara akurat, tetapi juga secara cepat tentang gerakan-gerakan radikal itu. Para ilmuwan sosial, tokoh-tokoh Muslim harus memiliki apa yang disebut oleh Khaled Abou El Fadl (2005) sebagai "kekuatan kehendak dan keberanian untuk merebut kembali Islam sebagai kekuatan humanistik di dunia ini".

Sebagai pengajar, peneliti dan sekaligus aktivis yang terlibat dalam berbagai upaya untuk mencegah radikalisme dan menguatkan moderasi beragama, saya merasa perlu untuk menunjukkan secara jelas peta dan demarkasi antara minoritas Islamis pro kekerasan yang telah menciptakan keterpurukan Islam dengan Muslim moderat yang berjuang dalam senyap pemberitaan media masa.

Saya memandang dibutuhkan pemahaman yang mendalam atas serangkaian faktor yang membentuk dan menopang radikalisme. Perlu dilakukan pembongkaran nalar keagamaan yang melegitimasi sikap dan tindakan radikal yang destruktif. Pada saat yang sama dibutuhkan alternatif-alternatif cara pemahaman Islam yang humanistik dan mencerahkan yang memberi kontribusi bagi perdamaian. Untuk kebutuhan yang kedua ini, pilihan saya jatuh pada kelompok moderat atau sering juga disebut sebagai kelompok modernis, neomodernis dan progressif.

Oleh karena itu, saya merasa perlu melakukan pembongkaran-pembongkaran terhadap konstruksi radikalisme dan pada saat yang sama melakukan peneguhan-peneguhan moderatisme Islam. Pada sebagian besar perjalanan akademik, saya bergelut dengan teologi dan pemikiran Islam. Namun karena tuntutan profesi dan keterlibatan saya dalam studi dan aktivitas perdamaian saya harus memperluas jangkauan pemikiran saya, sebagaimana tercermin dari buku ini.

Pergulatan akademik dengan membaca berbagai sumber Islam dan keterlibatan sosial sebagai aktivis itulah yang telah menghantarkan saya sampai pada titik kesimpulan dan keyakinan bahwa, radikalisme Islam telah mencerabut Islam dari spiritualitas, moralitas dan muatan etis yang merupakan inti terdalam dari Islam itu sendiri.

Pada titik ini pula saya sepakat dengan Khaled Abou El-Fadl (2005: 37), bahwa "Islam yang tidak humanistik adalah Islam yang keliru". Karena "Islam adalah pesan kasih sayang, rahmat, cinta dan keindahan". Gerakan-gerakan radikal yang secara serampangan menggunakan term-term agama sesungguhnya sama saja dengan jenis-jenis gerakan sosial sekuler yaitu sarat dengan motif-motif politik dan material. Bedanya, motif-motif politik untuk memanfaatkan sekaligus meraih kesempatan politik, mobilisasi sumber daya baik finansial maupun kultural dalam gerakan radikal dikerangkai atau diframing dengan bahasa agama seperti *Islam kaffah, amar ma'ruf*

nahi munkar jihad, daulah Islamiyah, Khilafah Islamiyah, khukumah ilahiyah dan sebagainya.

C. Pandangan Kesarjanaan Islam terhadap Radikalisme dan Moderatisme

Para sarjana telah banyak memberikan perhatian terhadap fenomena radikalisme dan terorisme, serta menyajikan berbagai pandangan mengenai asal usul radikalisme pada masyarakat Muslim. Masing-masing pandangan memberikan bobot yang berbeda terhadap faktor yang terlibat dan berkelindan dengan tindakan radikal.

Perbedaan-perbedaan perspektif merupakan salah satu penyebab perbedaan pandangan dalam memahami dan memaknai radikalisme. Disamping itu konstruksi pengetahuan mengenai radikalisme itu juga dipengaruhi oleh posisi intelektual dan politis dari masing-masing ahli. Amritha Venkatraman (2007: 229–248) misalkan, melihat interpretasi agama yang ekstrem dari al-Quran dan gerakan Revivalisme Islam mempengaruhi kemunculan dan perkembangan jihad dengan kekerasan di zaman sekarang.

Dengan nada keras, Venkatraman menyatakan "Teroris" Islam mampu melegitimasi gerakan mereka sebagai tindakan jihad yang diizinkan oleh al-Quran pada dasarnya karena sanksi agama yang mengizinkan penggunaan kekerasan sebagai tindakan membela dan memelihara kehendak Tuhan dalam komunitas Islam." Al-Quran mensistematisasikan penggunaan ini dan menghubungkannya dengan aspek lain dari Syariat melalui wacana revivalisme Islam.

Berdasarkan prinsip ijtihad al-Quran, teroris menekankan pada ajaran al-Quran tentang kekerasan dan revivalisme dalam tafsir agama mereka dan menyajikannya sebagai premis yang sah untuk penggunaan agresi yang berlebihan. Menurut ijtihad, umat Islam dapat menafsirkan dan menentukan sejauh mana amalan keislaman mereka secara individual selama ini karena ini diarahkan untuk memastikan kehendak Tuhan dalam komunitas Islam. Jadi teroris menggunakan ijtihad untuk menekankan klausul al-Quran yang

menyetujui penggunaan kekerasan Jihad sebagai metode yang ditetapkan oleh Tuhan untuk melestarikan syariat dalam komunitas Islam. Cara teroris menggunakan ijtihad untuk mengkontekstualisasikan faktor geopolitik sebagai penyebab jihad kekerasan ditentukan oleh interpretasi ekstrem mereka terhadap al-Quran.

Tafsir ini juga menentukan sejauh mana kekerasan yang digunakan dalam jihad untuk perbaikan beragama. Legitimasi agama dari kekerasan ini berlaku sampai penyebab dan arah Jihad kekerasan berkorelasi dengan wacana al-Quran tentang kekerasan dan kebangkitan kembali. Di zaman kontemporer interpretasi ekstrem dari gerakan Revivalisme yang terinspirasi oleh "revivalisme" juga menyediakan premis terorganisir mengenai terorisme Islam. Ketika diterapkan, ini menyebabkan variasi dalam kondisi geopolitik tertentu dan dalam kelompok jihadi yang berbeda.

Bagaimanapun pemahaman umum tentang doktrin agama, menentukan sejauh mana keberadaan revivalisme pada komunitas Islam karena gerakan ini keberadaannya sangat bergantung pada wacana al-Quran. Jadi, dasar agama untuk Terorisme Islam terutama ditemukan ketika interpretasi ekstrem dari ajaran Alquran tentang kekerasan dan revivalisme diarahkan untuk mendapatkan versi yang sama radikalnya dengan revivalisme dalam kondisi geopolitik tertentu. Dengan cara ini, interpretasi al-Quran ekstrem dan Interpretasi revivalis memastikan keberlangsungan ideologis terorisme Islam sebagai upaya religius untuk melestarikan kehendak Tuhan dalam komunitas Islam.

Pandangan Venkatraman di atas tentu bukan tanpa catatan dan bantahan dari sarjana yang lain. Memandang al-Quran mensistematisasikan penggunaan kekerasan dan menghubungkan dengan aspek lain dari Syariat melalui wacana revivalisme Islam tentu bisa problematik. Karena pada kenyataannya al-Quran di tangan para penafsiran yang lain justru menjadi kitab toleransi dan perdamaian.

Studi Mun'im Sirry (2020) mengenai radikalisasi dan deradikalisasi diri para mahasiswa di Indonesia, misalkan sampai pada

kesimpulan bahwa tidak ada hubungan langsung antara radikalisme agama dengan terorisme kekerasan. Hal ini dibuktikan bahwa meskipun ada sejumlah mahasiswa pada perguruan tinggi yang memeluk ideologi radikal, namun pada saat yang sama banyak diantara mereka juga yang melakukan deradikalisasi diri dimana mereka melakukan penolakan terhadap ideologi-ideologi dan praktik dogmatik dari kelompok-kelompok Islamis absolutis.

Radikalisasi dan deradikalisasi diri ini banyak ditentukan oleh mindset yang mereka kembangkan yaitu apakah mengembangkan mindset kritis (*critique mindset*) ataukah mereka dengan kukuh memegang mindset dogmatis (*dogmatic mindset*). Singkat kata cara berpikirlah yang sesungguhnya menentukan pilihan atau penolakan terhadap radikalisme.

Studi-studi yang bersifat sosiologis juga telah dilakukan untuk melihat sebab sosial yang melahirkan radikalisme. Dalam studinya terhadap ektrimisme pemuda di Indonesia, Dina Afrianty (2012), melihat perubahan populasi mahasiswa yang belajar pada Universitas Negeri Islam (UIN), memberi kontribusi bagi perkembangan pemuda yang memegang pandangan keagamaan ekstrem. Perubahan kurikulum juga menjadi faktor yang menentukan penetrasi pemahaman konservatif atau radikal pada mahasiswa.

Sarjana yang lain melihat radikalisme sebagai bentuk ketidaksesuaian antara Islam dan demokrasi sebagai tercermin dalam karya dan fatwa para ideolog gerakan radikal. Dengan melakukan studi *Narrative Discourse Analysis* terhadap dokumen yang distribusikan kepada Ayman al-Zawahiri, Randall G. Rogan (2010) sampai pada kesimpulan bahwa terdapat kerangka ideologi dan hukum mengenai kesyahidan dan jihad kekerasan yang menjadi dasar bagi perlawanan (jihad) melawan demokrasi yang dipandang kafir.

Rogan menyatakan:

> *"This analysis of the published discourse of Ayman Al-Zawahiri reveals some rather interesting and provocative findings concerning radical Islamic framing of its theological jurisprudence for jihad and its war*

against the West. As discussed earlier, individual micro frame devices that cluster within overarching frame categories can be understood as the essential components of terministic screens. Taken together, the totality of micro fames and frame categories constitute a global "encyclopedic myth" of reality. As argued by Rowland and Theye, this encyclopedic myth is the foundation of a terrorist organization's mythic rhetorical pattern from which the group derives legitimacy for its acts of "sacramental" violence. Thus, knowing the dominant frame devices used to reflect underlying significant implications for how we make sense of the mythic rhetorical pattern of radical Islam and its proponents (e.g., Muslim Brotherhood, al-Qaeda) and the reasoning that they employ in motivating and justifying the violence perpetrated by their followers".[2]

PusPIDeP-Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga bekerja sama dengan PPIM UIN Jakarta dan Convey Indonesia melakukan penelitian terhadap latar belakang pendidikan mantan napiter, returnis atau orang yang kembali ke Indonesia setelah bergabung dengan NIIS, dan deportan atau orang-orang yang tertangkap dan dikembalikan ke Indonesia sebelum bergabung dengan NIIS mengajukan sejumlah faktor yang menyebabkan seseorang terpapar radikalisme yaitu latar belakang pendidikan, identitas, ideologi dan jaringan.

Penelitian ini mengajukan argumen teoritis "bahwa latar belakang pendidikan dan pengetahuan keagamaan turut membuat seseorang terpapar ideologi radikal dan ekstremis dan mendorongnya terlibat dalam aktivitas teror berbasis agama ketika termediasi oleh faktor struktural, identitas, ideologi dan sosialisasi atau jaringan sosial. Dengan kata lain, keempat faktor ini membentuk, dan mengarahkan pemahaman keagamaan tertentu ke arah pemahaman keagamaan radikal dan praktik terorisme berbasis agama".[3]

---

[2] Lihat selengkapnya uraian Randall G. Rogan, "*Jihad against Infidels and Democracy: A Frame Analysis of Jihadist Ideology and Jurisprudence for Martyrdom and Violent Jihad*", Communication Monographs Vol. 77, No. 3, September 2010, pp. 393-413.

[3] Lihat selengkapnya hasil penelitian PusPIDeP-Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan PPIM UIN Jakarta dan Convey Indonesia, *Narasi Kaum Ekstrimis Berbasis Agama: Latar Pendidikan dan Aspirasi Keagamaan*, Ringkasan Eksekutif, 2021.

Gerakan kelompok-kelompok keagamaan tersebut dilihat dengan perspektif "gerakan sosial" karena gerakan keagamaan bukan semata-mata merupakan aktivitas keagamaan namun hal tersebut dapat disebut sebagai bagian dari gerakan sosial. Banyak gerakan sosial yang didorong oleh nilai-nilai agama, misalnya isu legalisasi perceraian telah mendorong terjadinya gerakan sosial di banyak belahan dunia yang didominasi agama Katolik seperti Spanyol, Italia dan Irlandia. Isu legalitas kontrasepsi juga telah mendorong gerakan sosial anti terhadap isu tersebut di beberapa negara.

Nilai-nilai agama juga telah menjadi pendorong terjadinya gerakan sosial menentang perbudakan di Amerika Serikat dan Inggris karena perbudakan ini bertentangan dengan ajaran Kristen. Revolusi Iran juga ditengarai didorong oleh gerakan keagamaan, yakni protes dari kelas menengah dan pemikiran Islam Syiah yang telah mampu memobilisasi massa menjadi gerakan politik menentang penguasa (Haryanto, 2015: 163-164). Dari contoh-contoh tersebut dapat diketahui bahwa nilai agama menjadi faktor pendorong terjadinya gerakan sosial bernuansa politik.

Dalam teori sosiologi, agama menduduki posisi penting dalam menyebabkan terjadinya perubahan sosial. Misalnya teori yang dikembangkan oleh Durkheim, Marx dan Weber yang menyebutkan keterkaitan antara agama dan perubahan sosial. Demikian pula Talcot Parson berpandangan bahwa agama berfungsi menggerakkan masyarakat dalam perubahan sosial dan struktur masyarakat. sistem atau nilai-nilai yang ada pada agama menjadi pengikat komitmen individu terhadap keyakinan dan agamanya, kemudian sistem simbol dalam agama tersebut berperan menjadi daya dorong gerakan masyarakat dan bahkan dapat menjadi penggerak revolusi (Haryanto, 2015: 232).

Situmorang (2007: 7-12), menyebut bahwa gerakan sosial dapat muncul oleh beberapa faktor yaitu; Pertama, struktur kesempatan politik *(political opportnuity structure*/POS). Maksudnya adalah perubahan struktur politik dapat menjadi kesempatan terjadinya gerakan sosial. Dalam hal ini Eisinger -seperti dikutip oleh

Situmorang- menyebutkan bahwa revolusi dan atau aksi-aksi kolektif terjadi ketika akses politik dan ekonomi mulai ada keterbukaan, sedangkan ketika akses terhadap ekonomi dan politik tertutup maka aksi-aksi kolektif itu akan berkurang secara kuantitas.

Dengan mengutip Mc. Adam (1982) dan Tarrow (1989), Situmorang berpendapat bahwa gerakan sosial terjadi ketika terdapat variabel berikut ini; (a) akses terbuka terhadap lembaga politik, (b) keseimbangan politik yang tidak stabil, (c) adanya konflik antar elit politik, (d) para penggerak perubahan diajak oleh elit politik untuk melakukan perubahan. Dalam proses menuju perubahan sosial tersebut, para pelaku perubahan mendapatkan dukungan sumber daya eksternal untuk mewujudkan tujuannya, dan karenanya ketegangan politik dapat semakin meningkat.

Kedua, struktur mobilisasi; maksudnya adalah cara kelompok gerakan sosial melebur menjadi satu gerakan kolektif mencakup taktik gerakan dan bentuk organisasi gerakan sosial. Dalam struktur mobilisasi ini juga memasukkan struktur mikro yang ada di masyarakat seperti unit-unit keluarga, jaringan pertemanan dan persaudaraan, unit tempat bekerja, masyarakat akar rumput, dan lain-lainnya. Di sini dapat terlihat bahwa struktur mobilisasi dapat berupa struktur formal dan informal.

Ketiga, proses *framing*; untuk mengetahui sebuah gerakan sosial salah satunya melalui "framing" yang digunakan oleh kelompok tersebut, yakni bagaimana mereka membuat sebuah makna atas sesuatu hal dan memenangkan artinya. Dalam hal ini para pelaku perubahan sosial bertugas membuat "makna" atas suatu isu atau masalah sehingga masyarakat sasaran yang beragam bersedia dan terdorong untuk bergabung melakukan perubahan. Dalam gerakan keagamaan, bagaimana para pelaku atau elit kelompok tersebut memilih isu agama dan memaknainya.

Bagian Kedua

Radikalisme Sebagai Gerakan Sosial

A. Jalan Menjadi Radikal: *from Seeker to Joiner*

Munculnya gerakan radikal sering kali beriringan dengan usaha-usaha pencarian identitas keislaman di tengah arus transformasi global yang dianggap menghantam identitas Islam secara tajam. Oleh karenanya, salah satu *entry point* dari gerakan radikal Islam adalah hendak menerapkan Islam dalam konteks penuh dan literal sesuai dengan al-Quran dan Sunnah (tradisi berdasarkan contoh Nabi Muhammad SAW).

Mereka mengabaikan pemahaman kontekstual tentang Islam itu sendiri. Oleh karenanya, umumnya mereka bersikap reaktif terhadap dinamika pemikiran yang bersumber tidak dari al-Quran dan Sunnah. Mereka menginginkan Islam yang murni, yang tidak "ternodai" oleh pikiran-pikiran Barat yang sekuler. Mereka juga

memandang ajaran Islam yang fundamental sebagai dasar untuk membangun kembali masyarakat dan negara.

Usaha-usaha kontra radikalisme perlu memperhatikan proses-proses yang berlangsung, yang mendorong seseorang terlibat dalam gerakan atau memilih menjadi radikal. Oleh karena itu, selain memetakan kerangka makro juga perlu dicermati level mikro dan individual, tentang jalan yang ditempuh seseorang menjadi radikal, atau bahkan teroris.

Dengan kata lain, proses radikalisasi merupakan aspek penting untuk diatasi, karena radikalisasi merupakan rute yang menjelaskan momen-momen yang harus dicegah, yang di dalamnya terkandung kompleksitas masalah yang dihadapi oleh seseorang dalam menjalani kehidupannya, dan berhadapan dengan realitas sosial yang tidak sederhana pula. Perkembangan-perkembangan terkini yang menunjukkan keterlibatan perempuan dan bahkan anak-anak dalam aksi-aksi terorisme semakin menuntut penjelasan terhadap proses radikalisasi.[4]

Radikalisasi merupakan istilah yang diliputi banyak perdebatan, dan perdebatan itu sering kali bukan hanya bersifat akademis, tetapi juga bersifat politis. Artinya, definisi-definisi radikalisme dan radikalisasi bersifat posisional, tergantung pada posisi orang-orang yang memberikan definisi. Oleh karenanya, posisi seseorang menentukan penggambaran makna realitas dari suatu fenomena radikalisme. Dalam studi kebudayaan, makna dan pengetahuan merupakan hasil dari produksi budaya.

Neumann (2013: 873-893) misalnya, menjelaskan bahwa radikalisasi sebagai proses dengannya individu-individu memeluk

[4] Untuk studi mengenai radikalisasi perempuan di Indonesia, pembaca dapat membaca lebih spesifik hasil penelitian Nava Nuraniyah. 2018. *Not Just Brainwashed: Understanding The Radicalization of Indonesian Female Supporters of the Islamic State*, Terrorism and Political Violence, Volume 30, Issue 6, 2018, DOI: 10.1080/0954-6553.2018.1481269

ideologi-ideologi (baik sekuler maupun religius) yang menolak prinsip-prinsip demokrasi dan Hak-Hak Asasi Manusia. Proses-proses itu, menurut Cragin (2014: 337-353), meliputi kondisi-kondisi pikiran *(state of mind)* yang disebut sebagai radikalisasi kognitif *(cognitive radicalization)* dan tindakan yang disebut dengan radikalisasi perilaku *(behavioral radicalization)*.

Meskipun demikian, harus disadari bahwa tidak semua orang yang memiliki ideologi radikal melakukan tindakan kekerasan seperti teror, dan tidak semua pelaku teror memahami secara cermat tentang ideologi yang mereka anut. Bahkan, di antara mereka justru bukanlah orang-orang yang digambarkan saleh secara religius.

Namun seperti yang diungkapkan Neumann (2013), kebanyakan kelompok radikal itu "memiliki pandangan yang baik dan komitmen terhadap ide-ide dan inti dari prinsip mengenai apa yang salah dengan masyarakat, siapa yang harus disalahkan, dan apa yang harus dilakukan untuk menyelesaikan masalah itu. Pengertian dan pemahaman mengenai situasi-situasi dan para pihak yang dipandang salah itu biasanya didapatkan melalui kelompok yang menghubungkan dan menjadi tempat berinteraksi, sehingga memiliki pemahaman yang sama mengenai realitas sosial dam politik yang mereka hadapi (Neumann, 2013: 873-893).

Proses radikalisasi yang lebih kompleks ditunjukkan oleh Quintan Wiktorowicz (2005). Ia menyebut bahwa proses radikalisasi terjadi melalui *four-staged radicalization pathway* (empat tahap jalan radikalisasi), yakni: pembukaan kognisi *(cognitive opening)*, pencarian keagamaan (*religious seeking*), ketertarikan dan keterikatan kerangka *(frame alignment)* dan sosialisasi *(socialization)*.[5]

[5] Untuk studi kasus tentang radikalisasi perempuan (*mujahidat*), lihat Quintan Wiktorowicz. 2004. *Joining the Cause: Al-Muhajiroun and Radical Islam,* Paper presented at The Roots of Islamic Radicalism Conference, Yale University.

Asumsi dasar teori Wiktrowizc tersebut adalah bahwa bergabung dengan kelompok ekstremis adalah pilihan mahal dan beresiko, karena tindakan radikal ektrimis itu berlawanan dengan hukum, dan secara sosial juga "terkutuk". Oleh karena itu, sesungguhnya tidak mudah bagi seseorang untuk terjatuh ke dalam persuasi ektrimis, sehingga yang dibutuhkan pertama kali adalah terbuka terhadap ide-ide alternatif yang meyakinkan seseorang untuk mau terlibat memperjuangkannya.

Tentu saja proses pembukaan kognisi itu tidak terjadi dalam waktu yang singkat. Sebaliknya, melalui proses dan waktu yang panjang dan melibatkan berbagai faktor seperti krisis identitas, pengelaman terdiskriminasi, kematian anggota keluarga dan berbagai krisis kehidupan lainnya (Wiktorowicz, 2014: 100). Namun demikian, pembukaan kognitif juga sangat mungkin karena persentuhan dengan kelompok-kelompok salafi jihadis. Interaksi dan komunikasi berbagai kelompok melalui berbagai forum seperti *daurah* dan komunikasi online bisa menjadi salah satu jalan bagi pembukaan kognisi.

Jalan untuk mengatasi krisis yang dialami diantaranya adalah melalui pencarian agama (*seeking religiosity*), karena agama merupakan bagian yang sangat dalam bagi kehidupan masyarakat beragama yang ditanamkan melalui lingkungan keluarga dan pendidikan. Pada sebagian pencari yang sedang mengalami krisis pribadi, mereka mendapati versi ajaran agama yang ditanamkan orang dan sekolah tidak sesuai dengan apa yang mereka harapkan, baik karena terlalu ritualistik ataupun tidak bersentuhan dengan pemecahan persoalan sosial, ekonomi dan politik yang mereka hadapi. Oleh karena itu, eksperimentasi pengalaman melalui penerimaan interpretasi dan praktik keberagamaan yang berbeda yang berasal dari kelompok ekstrem menjadi cara yang tempuh oleh para *religious seeker* (pencari agama) dalam memecahkan krisis pribadi.

Para pencari itu tersambung ke dalam pemikiran-pemikiran alternatif radikal. Biasanya melalui jejaring sosial kelompok radikal yang sudah ada. Di bawah para pembimbing yang terpercaya dari kelompok radikal ini, para pencari identitas keagamaan (*religious identity*) itu diajak terlibat di dalam kegiatan-kegiatan publik kelompok radikal, dan dengan halus dan fokus membicarakan masalah-masalah yang menjadi concern masyarakat muslim pada umumnya, seperti masalah sosial dan masalah moral dan mengajukan alasan keharusan penerapan khilafah dan syari'ah sebagai satu-satunya solusi.

Pada tahap ini juga terjadi berbagai bentuk variasi persuasi seperti diskusi, debat dan komunikasi interpersonal. Dengan demikian, proses ini bukan sekedar indoktrinasi tidak langsung, tetapi juga proses penyambungan kerangka gerakan *(frame alignment)* dari group kepada individu. Proses itu terjadi secara efektif ketika skema gerakan beresonansi terhadap individu dan kemudian menjadi kerangka penafsiran mereka sendiri meskipun secara parsial.

Penyambungan atau pentautan frame bukanlah momen terakhir. Meskipun melalui momen itu para pencari pada akhirnya merasa menemukan kebenaran. Tetapi hal itu hanyalah petunjuk awal yang memungkinkan mereka untuk berpartisipasi lebih dalam ke berbagai aktivitas dan event. Setelah mereka mau bergabung, maka mereka terekspose ke dalam sosialisasi yang lebih dalam melalui serangkaian aktivitas mobilisasi mikro, termasuk pembelajaran intensif dengan pemimpin kharismatik dan pertemuan-pertemuan informal untuk membentuk dan menguatkan ikatan kelompok (Wiktorowicz, 2014: 39). Pada akhirnya pencari (*seeker*) menjadi peserta (*joiner*) yang secara gradual menginternalisasi identitas, tujuan dan kepercayaan kelompok, menjadi milik mereka sendiri (Nuraniyah. 2018: 7).

Memperhatikan prevalensi interaksi online dalam kasus radikalisasi, maka bisa dipastikan jaringan sosial online juga dapat memiliki pengaruh yang besar khususnya selama pencarian agama

dan sosialisasi. Tentu saja berbeda dengan rekrutmen tradisional, karena proses radikalisasi yang difasilitasi internet tidak selalu membutuhkan perekrut formal atau pimpinan kharismatik sebagai pembimbing.

Dalam radikalisasi online, peran perekrut dan pemimpin kharismatik diganti secara online oleh simpatisan yang mengembangkan hubungan dekat dengan calon peserta. Dengan demikian, media sosial online dalam konteks radikalisasi membentuk radikalisasi *peer-to-peer* sebagai lawan dari perekrutan *top-down*. Sebagaimana diungkapkan Nuraniyah (2018: 7) bahwa media sosial semakin mengaburkan batas antara pemaparan awal yang memfasilitasi bingkai keselarasan dan sosialisasi yang lebih dalam. Faktanya, proses sosialisasi dapat dipercepat karena komunitas online ekstremis mengurangi risiko partisipasi (bergabung grup online tidak memiliki risiko yang sama seperti menghadiri pertemuan bawah tanah), menurunkan standar untuk joiner baru (misalnya, tidak ada induksi formal atau proses pemeriksaan yang rumit), dan memfasilitasi interaksi yang lebih intens dengan "ruang-eko" virtual yang beroperasi 24 jam setiap hari".

Dengan mengkritisi pendekatan-pendekatan dominan terhadap radikalisme dan kemudian melakukan revisi dengan melengkapi kekurangan melalui pendekatan-pendekatan alternatif, maka saya berharap bisa diperoleh pemahaman multi perspektif yang lebih komprehensif dan koheren mengenai radikalisme. Pada akhirnya memang harus disadari penjelasan-penjelasan harus terus dikembangkan seiring dengan dinamika radikalisme yang semakin kompleks.

B. Pendekatan Dominan Mengenai Radikalisme

Perlunya mengurai berbagai pendekatan terhadap radikalisme berangkat dari asumsi mengenai diperlukannya refleksi dan bahkan pembongkaran atas berbagai pendekatan dalam memahami

radikalisme, terutama radikalisme agama. Sebab sejauh ini, terdapat pembilahan atas dua pendekatan utama dalam memahami radikalisme, yaitu pendekatan empiris dan pendekatan ideologis. Kedua pendekatan itu terpisah satu sama lain, karena sering kali para sarjana menekankan penggunaan yang satu dan mengabaikan yang lain. Cara-cara semacam itu tentu problematis, karena watak radikalisme sebagai gejala sosial tentu melibatkan banyak faktor.

Pembongkaran pertama yang perlu dilakukan adalah mengenai cara-cara kita dalam memahami radikalisme. Cara-cara memahami itu sangat penting, karena ia merupakan diagnosis dan prognonis tentang fenomena kelompok yang mengaku religious, tetapi pada saat yang sama mengabsahkan bahkan melakukan tindakan-tindakan teror, kekerasan dan pembunuhan.

Keberhasilan ataupun kegagalan strategi kontra radikalisme untuk menangkal gerakan radikal ditentukan oleh pendekatan-pendekatan yang kita gunakan dalam memahami radikalisme itu sendiri. Dalam kaitan ini, saya merasa ada bahaya menyelinap apabila terjadi kesalahan diagnosis dan prognosis terhadap radikalisme, yang membawa pada kesalahan respons dan intervensi terhadapnya.

Sebagai contoh, memahami radikalisme semata sebagai tindakan yang bersifat instrumental justru akan menyulitkan kita untuk mengetahui dan menyelesaikan akar radikalisme yang mengakar kuat pada ideologi dan nilai-nilai yang mendasari sebuah gerakan. Demikian pula ketika kita hanya melihat nilai-nilai dan ideologi sebagai satu-satunya faktor dalam tindakan radikal, akan menyulitkan bagi kita untuk pencarian titik masuk intervensi bagi radikalisme.

Dalam uraian singkat mengenai alat pembacaan bagi radikalisme ini, saya menyoal pendekatan dominan terhadap radikalisme agama. Selanjutnya, saya mencoba menawarkan pendekatan lain yang bisa menunjukkan cara merangkum atas kompleksitas faktor empiris yang mendorong terjadinya radikalisme agama. Pada saat yang sama, saya juga meletakkan faktor ideologis

dan kultural, seperti agama, dalam relasinya dengan faktor-empiris tersebut. Sehingga dengan pendekatan baru ini, menurut saya bisa menghindarkan para penggunanya untuk menekankan signifikansi salah satu faktor secara berlebihan, dan mengabaikan faktor lain.

Diskusi mengenai radikalisme membawa kita pada perdebatan teoritis tentang bagaimana radikalisme itu dijelaskan. Pandangan komparatif terhadap gerakan radikal, dalam bandingannya dengan arus umum kehidupan agama, melihat bahwa radikalisme adalah sebagai "penyimpangan". Meskipun telah berhasil meletakan radikalisme sebagai "jalan penuh ranjau" yang tidak banyak dipilih oleh mayoritas umat beragama, tetapi pandangan semacam ini gagal menjawab pertanyaan mendasar mengapa pilihan-pilihan terhadap penyimpangan itu dilakukan. Nalar macam apakah yang mendorong bagi pilihan radikal, dan kondisi-kondisi apa yang menyuburkan radikalisme itu. Pertanyaan-pertanyaan ini sulit dijawab jika kita hanya menggunakan satu sudut pandang.

Pendekatan lain tetap meletakkan radikalisme sebagai suatu penyimpangan dari arus utama kehidupan agama, dan pada saat yang sama mengaitkan faktor-faktor sosial sebagai stimulan. "Gerakan radikal merupakan penyimpangan dari arus utama umat beragama yang muncul karena didorong oleh rasa frustasi atas ketimpangan dan kemiskinan sehingga mereka terjerumus dalam tindakan irrasional, mudah di provokasi dan ditunggangi oleh kepentingan-kepentingan dari luar"

Kalau benar bahwa radikalisme hanya penyimpangan dari arus utama yang didorong oleh rasa frustasi sosial, maka pertanyaannya adalah "Apakah benar para pelaku gerakan tersebut tak punya otak, tanpa tujuan, tanpa strategi dan karena itu tanpa daya hidup di tengah dinamika sosial politik?" Orang-orang seperti Hasan Al-Banna, Al-Maududi, Sayyid Qutb, Abdusalam Farraj, Sirriah Mustafa, Kolonel Aboud Zumar, Khaled Istambuli dan lain-lain, yang terlibat dalam serangkaian gerakan Ikhawan al-Muslimin di Mesir dengan aksi-

aksi yang mematikan, tentu bukan orang-orang bodoh yang melakukan tindakan tanpa menggunakan pikiran, tujuan, dan strategi mencapai tujuan itu. Pertanyaan yang sama juga ditujukan kepada gerakan-gerakan radikal yang lain seperti Al-Qaeda, Jama'ah Islamiyah, dan ISIS. Karena, belakangan diketahui bahwa para simpatisan ISIS di Suriah juga berasal dari latar belakang keluarga kaya dan terdidik. Hal ini semakin mengukuhkan keharusan untuk merubah perspektif-perspektif monolitik tentang radikalisme.

Pandangan monolitik yang dominan bisa berupa pendekatan keagamaan dan pendekatan sosial empiris yang terpisah satu sama lain. Menekankan agama sebagai faktor determinan dalam aksi radikal akan menjadikan analisis terjatuh dalam simplifikasi bahwa pelaku tidak memiliki motif-motif dan dorongan lain di luar motif dan dorongan agama. Pandangan semacam ini juga melepaskan hubungan antara cara-cara manusia beragama dengan lingkungan sosial, kultural, ekonomi dan politik yang melingkupinya.

Kebalikan dari pendekatan agama dalam memahami radikalisme adalah pendekatan empiris. Dalam perspektif empiris tidak ada gerakan keagamaan yang khas (*sue generis*). Apa yang dimaksud tidak ada yang khas itu adalah bahwa radikalisme keagamaan adalah bentuk dari aksi-aksi atau tindakan-tindakan sosial. Dalam perspektif Dukheimian (1978), tindakan yang paling ekstrem seperti bunuh diri (tentu termasuk bom bunuh diri yang dilakukan para teroris) adalah hasil dari situasi anomie dan perubahan sosial. Ketidakmampuan individu dalam beradaptasi dengan lingkungan sosial yang berubah sangat cepat menghasilkan tindakan bunuh diri. Dengan demikian, bom bunuh diri meski dengan atas nama perjuangan agama, maka tidak lebih adalah sejenis *anomic suicide*.

Gerakan-gerakan keagamaan seperti Islam harus dilihat dari perspektif yang lebih luas, menggunakan konsep-konsep, teori dan empiris komparatif. Pandangan semacam ini tentu saja berhasil mengangkat dimensi-dimensi ekternal di luar faktor agama dari

pelaku tindakan radikal. Namun demikian, pendekatan semacam ini tidak bisa menjelaskan fungsi dan letak agama dalam tindakan-tindakan radikal.

Tantangan bagi pendekatan ini adalah bagaimana menjelaskan narasi-narasi religius yang biasa digunakan oleh kelompok radikal. Sebagaimana dengan mudah kita temukan, kelompok radikal selalu merumuskan visi, strategi dan taktik gerakannya dalam terminologi agama. Kelompok Islam radikal menggunakan istilah seperti *Khilafah Islamiyah, Daulah Islamiyah, Tathbiq al-Syari'ah, Amar Ma'ruf Nahi Munkar, Jihad fi Sabilillah* dan sebagainya. Penggunaan istilah-istilah itu tentu tidak dilakukan secara arbiter, apalagi tidak sengaja dan sepi dari motivasi-motivasi religius. Sebaliknya, penggunaan terminologi religius dalam sikap dan tindakan radikal tentu memiliki makna dan signifikansi tertentu. Dengan argumen semacam itu, saya tidak memisahkan analisis agama dan pendekatan-pendekatan empiris.

C. Menimbang Radikalisme sebagai Gerakan Sosial

Sepanjang sejarah, gerakan radikal merupakan respons dan tantangan terhadap kemapanan. Kelompok-kelompok sosial dominan dan para elit yang mapan menjadi target dan sasaran perubahan gerakan radikal. Sebagai respons terhadap kemapanan, maka menurut Michael Useem dalam Jenkon and Form (2006: 332-334) menyebut bahwa gerakan radikal merupakan tindakan kolektif terorganisir, yang dimaksudkan untuk mengadakan perubahan, sehingga tak ubahnya sebagai gerakan sosial.

Menurut David Mayer dan Sidney Tarow (1984: 4), gerakan sosial adalah respon atas tantangan-tantangan bersama yang didasarkan atas tujuan dan solidaritas bersama, dalam interaksi yang berkelanjutan dengan kelompok elit, saingan atau musuh dan pemegang otoritas. Sehingga gerakan sosial adalah bentuk paling modern dari politik perseteruan (*contentious politics*). Pengorga-

nisasian, perumusan-perumusan ideologi, pencarian pengaruh dan dukungan, serta tindakan-tindakan kritis dan agregasi kepentingan merupakan ciri-ciri yang menandai gerakan sosial sebagai perseteruan politik.

Sebagai tindakan-tindakan kritis, gerakan sosial didorong oleh keterbatasan distributif atas sesuatu yang bernilai secara sosial. Oleh karenanya, John McCarthy dan Mayer Zald (1977: 1212-1241) melihat gerakan sosial sebagai upaya terorganisasi untuk mengadakan perubahan di dalam distribusi hal-hal apapun yang bernilai secara sosial. Sejalan dengan Mayer dan Tarow, Charles Tilly (2015) mendefinisikan gerakan sosial adalah upaya-upaya mengadakan perubahan lewat interaksi yang mengandung perseteruan (*contentious*) dan berkelanjutan di atara warga negara dan negara. Melalui definisi ini, Tilly menambah dimensi interaksi (*interaction*) dan keberlanjutan (*continuity*) sebagai ciri gerakan sosial.

Sejalan dengan dinamika perubahan sosial yang memunculkan pola-pola gerakan, maka berkembang pula konstruksi-konstruksi teoritis dalam gerakan sosial. Perbedaan-perbedaan cara penekanan pada faktor-faktor yang digunakan dalam melihat realitas sosial telah menghasilkan perspektif teoritis gerakan sosial yang beragam. Faktor-faktor yang digunakan itu diantaranya adalah sistem kepercayaan atau keyakinan (*believe system*), proses, orientasi dan instrumen yang digunakan. Pada awalnya sistem keyakinan dan ideologi dipandang sebagai akar dan sekaligus pemandu bagi muncul dan berkembangnya gerakan sosial. Dengan perkembangan dunia yang lebih rasional dan pragmatis, maka agama dan ideologi menempati fungsi yang berbeda.

Guna melakukan pembacaan terhadap gerakan-gerakan radikal dan *counter* terhadapnya, saya ingin mendiskusikan pergeseran cara pandang dalam melihat gerakan sosial. Pergeseran cara pandang yang saya maksud adalah perubahan dalam melihat sistem kepercayaan (keyakinan) sebagai daya dorong yang dimiliki oleh

pelaku gerakan radikal, menjadi melihat pelaku dalam perspektif "model aktor rasional". Dari ketaatan ideologi sebagai pemandu aktivis gerakan, menjadi gerakan dipandu oleh penilaian taktis dan strategis dari biaya dan risiko. Dari ideologi sebagai variabel kausal gerakan, menjadi ideologi sebagai bingkai (*frame*) untuk mendapat dukungan dan partisipasi. Lebih dari itu, frame bukan dilihat semata-mata sebagai dasar ideologi, tetapi juga sebagai sarana persuasi.

Dengan nalar semacam itu, saya memandang pentingnya meletakkan gerakan radikal dalam bingkai perubahan-perubahan sosial beserta ciri-ciri yang mendasarinya. Oleh karenanya, perspektif-perspektif baru dalam melihat radikalisme menjadi sangat penting. Perspektif yang saya maksud adalah perspektif gerakan sosial. Dalam perspektif gerakan sosial, maka gerakan keagamaan atau setidaknya gerakan yang mengklaim sebagai gerakan agama seperti radikalisme ini, didekati dengan tiga bingkai: struktur kesempatan politik, struktur mobilisasi sumber daya, dan bingkai atau *framing*.

Sebagaimana telah saya sebutkan sebelumnya, gerakan kelompok-kelompok keagamaan tersebut dilihat dengan perspektif "gerakan sosial" karena gerakan keagamaan bukan semata-mata merupakan aktivitas keagamaan namun hal tersebut dapat disebut sebagai bagian dari gerakan sosial. Banyak gerakan sosial yang didorong oleh nilai-nilai agama, misalnya isu legalisasi perceraian telah mendorong terjadinya gerakan sosial di banyak belahan dunia yang didominasi Agama Katolik seperti Spanyol, Italia, dan Irlandia. Isu legalitas kontrasepsi juga telah mendorong gerakan sosial anti terhadap isu tersebut di beberapa negara.

Nilai-nilai agama juga telah menjadi pendorong terjadinya gerakan sosial menentang perbudakan di Amerika Serikat dan Inggris, karena perbudakan ini bertentangan dengan ajaran Kristen. Revolusi Iran juga ditengarai didorong oleh gerakan keagamaan, yakni protes dari kelas menengah dan pemikiran Islam Syiah yang

telah mampu memobilisasi massa menjadi gerakan politik menentang penguasa (Haryanto, 2015: 163-164).

Dari contoh-contoh tersebut dapat diketahui bahwa nilai agama menjadi faktor pendorong terjadinya gerakan sosial bernuansa politik. Dalam teori sosiologi, agama menduduki posisi penting dalam menyebabkan terjadinya perubahan sosial. Misalnya teori yang dikembangkan oleh Durkheim, Marx, dan Weber, yang menyebutkan keterkaitan antara agama dan perubahan sosial. Demikian pula Talcot Parson, sebagaimana dikutip Haryanto (2015: 232), berpandangan bahwa agama berfungsi menggerakkan masyarakat dalam perubahan sosial dan struktur masyarakat. Sistem atau nilai-nilai yang ada pada agama menjadi pengikat komitmen individu terhadap keyakinan dan agamanya, kemudian sistem simbol dalam agama tersebut berperan menjadi daya dorong gerakan masyarakat dan bahkan dapat menjadi penggerak revolusi.

Situmorang, (2007: 7-12), menyebut bahwa gerakan sosial dapat muncul oleh beberapa faktor yaitu; *Pertama*, struktur kesempatan politik (*political opportnuity structure)*. Maksudnya adalah perubahan struktur politik dapat menjadi kesempatan terjadinya gerakan sosial. Dalam hal ini Eisinger, seperti dikutip oleh Situmorang, menyebutkan bahwa revolusi dan atau aksi-aksi kolektif terjadi ketika akses politik dan ekonomi mulai ada keterbukaan. Sedangkan ketika akses terhadap ekonomi dan politik tertutup maka aksi-aksi kolektif itu akan berkurang secara kuantitas.

Sementara itu, Mc. Adam (1982) dan Tarrow (1989), sebagaimana dikutip Situmorang, berpendapat bahwa gerakan sosial terjadi ketika terdapat variabel berikut ini; (a) akses terbuka terhadap lembaga politik, (b) keseimbangan politik yang tidak stabil, (c) adanya konflik antar elit politik, (d) para penggerak perubahan diajak oleh elit politik untuk melakukan perubahan. Dalam proses menuju perubahan sosial tersebut, para pelaku perubahan mendapatkan dukungan sumber daya eksternal untuk mewujudkan

tujuannya, dan karenanya ketegangan politik dapat semakin meningkat.

Penjelasan proses politik melihat gerakan sosial menekankan konteks struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*) sebagai penentu berlangsungnya gerakan sosial. Ada empat dimensi kesempatan politik yang mempengaruhi keberhasilan dan kegagalan suatu gerakan: 1). Keterbukaan dan ketertutupan relatif dari sistem politik formal dan terlembagakan. 2). Stabilitas dan instabilitas aliansi kelompok elit. 3). Ada atau tidak adanya sekutu di tingkat elit. 4). Kemampuan aparat negara melakukan tindakan represi dengan caranya

Kedua, struktur mobilisasi; maksudnya adalah cara kelompok gerakan sosial melebur menjadi satu gerakan kolektif mencakup taktik gerakan dan bentuk organisasi gerakan sosial. Dalam struktur mobilisasi ini juga memasukkan struktur mikro yang ada di masyarakat seperti unit-unit keluarga, jaringan pertemanan dan persaudaraan, unit tempat bekerja, masyarakat akar rumput, dan lain-lainnya. Di sini dapat terlihat bahwa struktur mobilisasi dapat berupa struktur formal dan informal. Dengan demikian, struktur mobilisasi itu tidak lain adalah jejaring yang terlibat dalam menghubungkan aktor-aktor dalam gerakan.

Ketiga, proses framing; untuk mengetahui sebuah gerakan sosial salah satunya adalah melalui "framing" yang digunakan oleh kelompok tersebut, yakni bagaimana mereka membuat sebuah makna atas sesuatu hal dan memenangkan artinya. Dalam hal ini, para pelaku perubahan sosial bertugas membuat "makna" atas suatu isu atau masalah, sehingga masyarakat sasaran bersedia dan terdorong untuk bergabung melakukan perubahan. Dalam gerakan keagamaan juga berlaku demikian, bagaimana para pelaku atau elit kelompok tersebut memilih isu agama dan memaknainya.

Untuk mengakhiri diskusi teoretis ini, saya ingin mempertajam posisi ideologi, baik religius maupun sekuler, dalam struktur gerakan

sosial. Saya memandang penting karena ada kritik sebagian kalangan bahwa dalam kerangka gerakan sosial agama hanya bersifat instrumental. Dalam kaitan ini, ideologi sesungguhnya menempati posisi yang sangat penting dalam struktur gerakan. Budaya atau ideologi ditempatkan sebagai perantara antara kesempatan politik (faktor eksogen), mobilisasi organisasi (faktor indogen) dan aksi. Budaya atau ideologi adalah tafsir atau makna yang diberikan terhadap realitas yang sama-sama didukung oleh partisipan gerakan. Pada akhirnya kerangka penjelasan yang saya tawarkan untuk memahami radikalisme adalah kerangka yang tidak terpisah satu sama lain, menyatu seperti bingkai yang membatasi, sekaligus mengarahkan pembacaan kita.

Bagian Ketiga

Genealogi Pemikiran dan Gerakan Islam Radikal di Indonesia

"... Nostalgia dapat menjadi kekuatan dahsyat, dan seiring perjalanan waktu dapat digunakan untuk tujuan-tujuan berbahaya."
(Alia Alawi, 2009).

A. Sejarah Perkembangan Gerakan Islam Radikal

Secara etimologis kata radikal berasal dari kata "*radix*" bahasa Latin yang artinya akar. Sementara dalam Bahasa Inggris radical berarti ektrim, fanatik, ultra, menyeluruh, revolusioner dan fundamental (Wahab, 2019: 22). Istilah radikalisme secara terminologi

mempunyai beberapa pemaknaan, salah satunya diartikan sebagai doktrin atau penganut paham radikal atau ekstrem (Mufid, 2010: 5).

Kata radikalisme keagamaan juga sering kali disejajarkan dengan istilah fundamentalisme agama. Pada mulanya istilah fundamentalisme ini merujuk kepada gerakan keagamaan Kristen di Barat pada Abad-20. Gerakan ini dulunya digunakan untuk menunjuk kepada gerakan keagamaan yang antara lain menolak kritik terhadap Bibel, gagasan evolusi, moralitas patriarkis yang ketat dan lainnya. Namun kemudian, fundamentalisme ini juga digunakan untuk menyebut gerakan keagamaan lain yang terjadi di beberapa negara, yakni; untuk menunjuk gerakan revivalisme keagamaan di luar Protestan seperti Islam, Yahudi, Budhisme, Hinduisme, dan Sikhisme (Sirry, 2003: 3).

Menurut Sirry (2003: 4), sebagai sebuah gerakan bahwa fundamentalisme mempunyai tiga elemen yaitu; (a) merupakan sebuah gerakan keagamaan, (b) mempunyai sikap penolakan terhadap dunia; ini merupakan respon terhadap perubahan sosial dan budaya yang terjadi di masyarakat, (c) reaksi defensif yakni upaya mempertahankan ajaran dan tradisi dengan merujuk kepada tatanan masa lalu yang ideal dan otentik.

Penganut paham radikal muncul melalui serangkaian proses yang disebut dengan radikalisasi yang ditandai dengan tiga karakter. *Pertama,* radikalisasi memuncul sebagai respon terhadap situasi dan kondisi baik asumsi ataupun nilai, bahkan lembaga atau negara dalam bentuk evaluasi, penolakan dan perlawanan. *Kedua,* Radikalisasi selalu berusaha untuk merombak dan bahkan mengganti sistem dan tatanan yang ada dengan tatanan lain yang disistematisir dan dikonstruksi melalui pandangan dunia *(worldview)* mereka sendiri. *Ketiga,* memiliki kekuatan keyakinan mengenai kebenaran ideologi yang mereka tawarkan. Keyakinan ini rawan terhadap munculnya sikap emosional dan tidak jarang mengarah pada pilihan terhadap kekerasan (Kallen, Horce M dalam Edwin RA. Seligman, 1972: 51-54).

Sebagai respon terhadap situasi sosial, politik dan diinspirasi oleh nilai-nilai yang beragam, maka Fundamentalisme bukan merupakan fenomena yang monolitik. Berdasarkan basis sosiokulturalnya misalkan, Martin Riesebrodt, seperti dikutip oleh Sirry (2003: 7-8), mengungkapkan setidaknya terdapat tiga kelompok fundamentalisme, yakni; Pertama, tradisionalisme radikal. Kelompok ini muncul karena adanya ketegangan antara tradisi dan modernitas. Fundamentalisme jenis ini bukan merupakan kelompok tradisionalis, tetapi mereka berupaya membentengi tradisi dengan menggunakan kekuatan ideologinya. Dalam perkembangannya, tradisi menjadi tolok ukur bagi kemurnian agama seseorang. Dengan kata lain, seseorang yang jauh dari tradisi, maka ia dipandang jauh dari agamanya.

Kedua, milieu kultural; adalah kelompok yang mendasarkan cita-citanya pada rasa kesamaan atas cita-cita sosial-moral dan ekonomi. Gerakan ini bertujuan untuk memerangi masalah-masalah sosial seperti dekadensi moral, konsumerisme, dan lainnya. Ketiga, mobilisasi masyarakat awam; yakni kelompok fundamentalis yang dicirikan oleh kemampuannya dalam menggerakkan masyarakat awam dalam jumlah besar dan militan. Fundamentalisme yang ketiga ini memiliki karakter populis meskipun didasarkan pada ideologi tertentu.

Para sarjana menggunakan istilah yang berbeda-beda dalam membicarakan fenomena radikalisme/fundamentalisme dalam dunia Islam. John L. Esposito (1997: 1-4) misalkan, menggunakan istilah fundamentalisme Islam (*Islamic fundamentalism*). Sedangkan R. William Liddle dalam Mark R. Woodward (1999: 304) menggunakan istilah Islam skripturalis *(Scripturalist Islam)*, dengan alasan kelompok ini memandang teks-teks al-Quran maupun Hadits sebagai telah jelas dengan sendirinya (*self evidence*) dan tidak membutuhkan interpretasi dan adaptasi untuk disesuaikan dengan situasi dan perkembangan lokal. Oliver Roy (1994) memilih menggunakan

istilah "Islam politik" (*Political Islam*) dengan definisinya sebagai aktivitas kelompok Islam yang meyakini Islam sebagai agama dan ideologi politik, dan oleh karenanya mereka juga menghendaki pemberlakuan syari'ah Islam.

Sementara itu, Adam Schwatz (1999: 330-331) menggunakan istilah Islam militan *(Militant Islam),* dengan alasan gerakan ini memiliki ciri-ciri seperti 1) menafsirkan Islam secara kaku, 2) bersikap anti Barat dan agama-agama semitis, dan 3) Kritis terhadap etnis cina dan umat Kristen. Dalam relasinya dengan kelompok Islam yang lain, Muhammad Abi Al-Jabiri (2001: 139-149), memilih menggunakan istilah ekstremisme Islam *(al-Tathorruf al-Islami* atau *Islamic extremism),* karena kelompok ini ditengarai selalu bermusuhan dan berlawanan dengan kelompok Islam moderat *(al-Islam al-wasathy)*.

Mencermati fundamentalisme dalam Islam Abegebriel dan El-Saha (2004), mencatat setidaknya ada dua varian gerakan yaitu fundamentalisme puritan dan fundamentalisme radikal. Kategori yang pertama, merujuk kepada gerakan yang lebih mengedepankan pada aspek eksoterik dalam menganut ajaran agama dan tidak mengusung faham dan perjuangan politik. Mereka menekankan batas-batas otentisitas dan kebolehan halal-haram berdasarkan syari'ah Islam. Kelompok ini cenderung melihat kelompok lainnya sebagai golongan yang telah terjerumus dalam bid'ah dan khurafat.

Sementara kategori yang kedua, adalah gerakan Islam ekstrem yang menentang tertib sosial dengan mengambil sikap oposisi terhadap penguasa. Kelompok ini merupakan kelompok yang terorganisir bersifat militan dan agresif, serta biasanya memiliki sayap organisasi paramiliter. Mereka juga melawan segala bentuk ancaman terhadap ideologi dan eksistensi mereka. Dalam perjuangannya, mereka menggunakan cara fisik termasuk perlawanan bersenjata.

Sebagai fenomena sosial dan politik keagamaan, fundamentalisme Islam dan radikalime Islam memiliki akar sejarah yang panjang.

Bahkan pada masa awal periode pasca kenabian (masa Khulafa al-Rasyidin) gejala ektrimisme dan militansi Islam sudah tampak. Hal ini bisa dicermati dari fenomena gerakan politik yang memberontak terhadap Khalifa dan bahkan mengakibatkan terbunuhnya beberapa Khalifah seperti Umar bin Khatab, Usman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib yang semuanya meninggal di tangan ektrimis Muslim awal.

Bahkan, meskipun harus dicermati secara kritis fundamentalisme Islam sebagai sebuah gerakan sebenarnya mempunyai kaitan sejarah dengan peradaban Islam, terutama dalam hal doktrin yang dimilikinya. Menurut Leonard Binder (2001) seperti gerakan Islam lainnya, fundamentalisme ini bertujuan untuk melakukan pembaharuan dan kembali kepada kemurnian ajaran serta bercita-cita mewujudkan kebesaran dan kesederhanaan zaman Rasulullah SAW. Adapun karakter khusus dari gerakan ini adalah skripturalis (Binder, 2001: 250).

Meskipun secara historis fundamentalisme Islam berusia setua Islam itu sendiri, tetapi pematangan dasar ideologi fundamentalis Islam dan kristalisasinya muncul pada periode klasik Islam. Ahmad Ibnu Hambal (780-855 M) misalkan, merupakan tokoh yang dianggap telah membangun dasar-dasar pemikiran bagi gerakan salafi. Usaha Ibn Hambal kemudian dikembangkan oleh Ibn Taymiyah dan muridnya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah pada abad ke-14 M. Di tangan kedua ulama itu berlangsung pengembangan dan kristalisasi dasar-dasar filosofis gerakan salafi. Secara kontekstual gagasan mereka berdua tentu merupakan respon terhadap situasi dan kondisi sosial politik umat Islam saat itu yang sedang mengalami kekalahan politik setelah jatuhnya Baghdad.

Proses pengembangan dan kristalisasi terus berlangsung secara mendasar dan mendalam pada abad 18. Pada abad 18 ini doktrin salafi dikembangkan secara ekstensif oleh Muhammad bin Abdul Wahab al-Hijaz, Al-Kawakibi di Syam, Al-Mahdi di Sudan, Al-Sanusi di Libya, Abdul Qadir Al-Jazair di Maroko, Bin Badis di Al-Jazair, Al-

Alusi di Iraq, dan Al-Syaukani di Yaman. Sama seperti pemikiran sebelumnya gerakan dan pemikiran ini juga merupakan respon terhadap masalah internal umat Islam sendiri, dengan titik perhatian mengenai adanya penyimpangan dalam praktik keagamaan yang dipandang tidak sesuai dengan ajaran Islam (Nurhakim, 2005: 104).

Seiring dengan perkembangan kolonialisme abad ke-19 dan awal abad ke-20 muncul usaha-usaha untuk merumuskan kembali pemikiran dan gerakan Islam untuk merespons situasi internal dan ekternal dunia Islam. Tokoh-tokoh penting dalam gerakan ini antara lain Al-Afghani, Muhammad Abduh dan Rasyid Ridlo di Mesir. Gerakan mereka merupakan respon terhadap peradaban terutama kolonialisme Barat yang telah mencengkeram dunia Islam. Merespons situasi itu para tokoh tersebut menggunakan doktrin salafi yang telah diperbaharui untuk merespons situasi ketertinggalan dunia Islam dan cengkeraman dunia Barat. Mereka mengusung tema kembali kepada kemurnian Islam, sambil pada saat yang sama menerima beberapa unsur Barat seperti sains dan teknologi (Nurhakim, 2005: 104-105).

Rumusan jargonik Fundametalism *Islam al-Islam din wa daulah* merupakan hasil kristalisasi pemikiran dan gerakan Islam politik abad ke-20. Beberapa tokoh intelektual fundamentalis terkemuka abad antara lain Hasan al-Banna (1906-1949) dan Sayid Qutb (1906-1966) dan Ikhwan al-Muslimin (IM) Mesir, Abu 'Ala al-Maududi (1903-1979) dari Jama'at al-Islami Pakistan serta Taqiyuddin an-Nabhani (1914-1977) dari Hizbut Tahrir (HTI) Yordania.

Pada konteks perkembangan gerakan Salafi (modern) yang terjadi di dunia Islam itulah muncul juga gerakan Islam di Indonesia. Misalnya, gerakan salafi modern yang dikembangkan oleh Muhammadiyah (1912), Syarikat Islam (1912), Al-Irsyad (1914), Jong Islamiten Bond (1925-1942), Persatuan Islam (1923), dan Partai Islam Indonesia (1938) (Mufid, 2011: 104-106). Kelompok-

kelompok tersebut telah melakukan beberapa perubahan dalam tradisi keberagamaan di masyarakat. Mereka melakukan perubahan melalui berbagai cara, misalnya dengan mendirikan lembaga pendidikan, klinik kesehatan, panti asuhan, lembaga ekonomi, dan lainnya.

Gerakan radikal sebagiannya ditandai oleh karakternya yang bersifat lintas batas negara. Oleh karenanya sering juga disebut sebagai gerakan trans-nasional. Sebagai contoh pengaruh Ikhwan al-Muslimin di Mesir telah mulai tumbuh dan berkembang di Indonesia sejak tahun 1970-1980-an. Pada tahun-tahun itu para proponen IM melakukan gerakan "bawah tanah" karenakan sikap represif pemerintahan Orde Baru saat itu terhadap umat Islam serta benih-benih kekuatan opisisi kiritis lainnya. Gerakan fundamentalis/radikal semakin menguat karena pengaruh Revolusi Iran tahun 1979 yang memberi inspirasi bagi gerakan-gerakan Islam di dunia. Gerakan ini muncul ke permukaan setelah runtuhnya rezim Orde Baru pada tahun 1998. Diantara gerakan organisasi gerakan itu adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Gerakan Tarbiyah milik PKS (Partai Keadilan Sejahtera) dan Forum Komunikasi Ahlus Sunnah Waljama'ah yang memiliki sayap paramiliter Laskar Jihad dan terlibat dalam konflik kekerasan di Ambon. (Rizal, 2011: 3-4).

Bersamaan dengan munculnya gerakan Islam Transnasional, muncul pula kelompok-kelompok Islam "radikal" yang merupakan metamorfosis dari gerakan Islam yang sudah ada di Indonesia seperti DI/NII. DI/NII ini merupakan gerakan radikal yang berakar pada gerakan Islam Indonesia pada masa kemerdekaan. Pada tahun 1980-an, juga mulai bermunculan kelompok-kelompok pengajian atau diskusi keagamaan di kampus-kampus yang tidak berbasis agama seperti Institut Teknologi Bandung (ITB) dan Universitas Indonesia (UI). Gerakan ini disebut gerakan Usroh itu merupakan bentuk-

bentuk baru gerakan DI/NII, dan adopsi lokal dari gerakan Ikwan al-Muslimin yang didirikan Hasan al-Banna

Keterbukaan politik telah memungkinkan para aktivis gerakan ini mengekspresikan identitas simbolik kelompok seperti jilbab panjang, cadar dan celana congklang/cingkrang serta baju gamis yang membedakannya dengan kelompok mahasiswa lain. Keterbukaan politik juga telah menjadikan kelompok ini menyebarkan ide-ide Islamisme melalui kelompok-kelompok pengajian sembari menyuarakan kritik terhadap pemerintah yang dianggap tidak sesuai dengan ajaran Islam seraya menawarkan gagasan Khilafah Islamiyah. Pada akhirnya gerakan ini terus berkembang dan mampu menjangkau lingkungan masyarakat luas. Pada akhirnya gerakan usroh dari kampus itu sebagian kemudian bermetamorfosis menjadi kekuatan politik Partai Keadilan Sejahteran (PKS), dulu Partai Keadilan (PK). (Qodir, 2009: 44-45)

Untuk mengetahui proses pertumbuhan gerakan Islam yang sebagian kemudian berkembang menjadi radikalisme radikal maka perlu di telusuri dinamika gerakan Islam di Indonesia. Dalam kaitan ini studi yang dilakukan oleh Tim Peneliti Setara Institute Jakarta (2012) menyebutkan bahwa secara historis terdapat tiga fase transformasi gerakan Islam di Indonesia. Pertama, gerakan Islam kebangsaan pada masa kemerdekaan dengan diskursus yang dikembangkan adalah wacana agama dan politik kebangsaan. Termasuk dalam kelompok ini adalah Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, Persatuan Tarbiyah Islam (Perti). NU kemudian bertransformasi ke dalam Partai NU sebelum akhirnya kembali kepada khittah sebagai organisasi sosial keagamaan, dan Perti bertransformasi ke Peri. Sedangkan Muhammadiyah tidak masuk ke dalam politik "formal", namun mereka mampu mewarnai Partai Masyumi.

Kedua, pada fase ini terjadi metamorfosis dari gerakan politik ke gerakan dakwah yang kemudian melahirkan dua tipe kelompok yaitu; Islam substansialis dan Islam legal formalistik. Pada masa ini

terjadi beberapa peristiwa penting dalam dunia politik, yaitu pemberlakuan Pancasila sebagai asas tunggal, dan dilarangnya Masyumi untuk direhabilitasi. Kelompok yang kedua, yakni legal formalistik, memiliki kecenderungan radikal, namun masih dalam tataran pemikiran bukan pada sikap kekerasan. Pada periode ini muncul pula "radikalisme Islam" yang dimotori oleh orang-orang eks-Darul Islam/Negara Islam Indonesia (NII), seperti Daud Beureueuh, Gaos Taufik, dan Adah Jaelani.

Wujud radikalisme yang nampak adalah lahirnya "Komando Jihad" dengan aksi kekerasannya. Contohnya, tahun 1981 terjadi pembajakan Pesawat Garuda penerbangan domestik, pengeboman Bank Central Asia di Jakarta dan candi Borobudur di Magelang (Hasani dan Naipospos, 2012: 9-11). Pada periode ini juga terdapat penolakan terhadap Pancasila sebagai asas tunggal dengan tokoh utamanya Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Kedua figur ini diduga berjejaring dengan Komando Jihad.

Fase ketiga, perubahan dari Islam radikal ke Islam Jihadis/teroris. Pasca terjadinya peristiwa 11 September 2001 di Amerika Serikat, yaitu serangan pesawat kamikaze terhadap World Trade Centre (WTC) dan gedung pertahanan Amerika Serikat di Pentagon, menjadi penanda semakin menguatnya gerakan Jihadis/teroris internasional. Di Indonesia mendapatkan momentumnya setelah peristiwa Bom Bali pertama tahun 2002. Gerakan Islam Jihadis dibentuk beberapa tahun sebelum rangkaian aksi pengeboman dilakukan.

Tahun 1993, Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir mendirikan Jama'ah Islamiyah (JI). Anggota dari JI ini banyak yang terlibat dan menjadi terduga teroris, misalnya Imam Samudra, Umar Pathek, Ali Ghufron alias Muchlas. Selain JI, terdapat juga gerakan yang dikategorikan ke dalam kelompok ini yaitu; Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) yang berpusat di Yogyakarta dan Jamaah Ansharut Tauhid (JAT), kelompok yang dipimpin oleh Abu Bakar

Ba'asyir, dan merupakan pecahan dari Jamaah Islamiyah / JI. (Hasani dan Naipospos, 2012: 39-40).

Kelompok Islam radikal Jihadis yang lebih baru dan menyebar ke berbagai negara termasuk di Indonesia adalah ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) yang belakangan disebut dengan Islamic State (IS). Awal mulanya ISIS di Indonesia dibentuk oleh seorang aktivis muda bernama Tuah Febriansyah (alias Muhammad Fachri), ia mempunyai kaitan dengan Al-Muhajiroun bentukan Oemar Bakri pada tahun 1983.

Al-Muhajirun merupakan bagian dari organisasi Hizbut Tahrir yang bertujuan menegakkan khalifah Islam dan menerapkan Syariat Islam sebagai hukum negara. Untuk mewujudkan cita-citanya, mereka menggunakan cara jihad (dengan kekerasan) dan mengkafirkan orang-orang di luar kelompoknya *(takfiri)*. Dalam penyebaran ajaran dan ideologinya mereka memanfaatkan berbagai cara termasuk menggunakan internet yaitu membuat website untuk menarik anak-anak muda masuk ke ISIS (Hikam, 2016: 10-11).

Beberapa paham atau pemikiran yang melandasi orang-orang yang tergabung dalam kelompok radikal-jihadis seperti JI adalah pandangannya terhadap konsep *Daulah Islamiyah* (Negara Islam) dan Hijrah. Konsep Daulah Islamiyah menurut mereka adalah negara harus berdasarkan syariat Islam, dalam hal ini khilafah Islamiyah, yaitu pemerintah Islam yang mendunia.

Sedangkan konsep hijrah, maksudnya adalah sikap menolak hidup keduniawian, meninggalkan keluarga untuk berjuang di jalan Allah SWT. Untuk mendukung semangat hijrah ini dilengkapi dengan beberapa doktrin, meliputi; (1) *al-wala' wal bara'*, solidaritas sesama sehingga mereka tidak bersedia bekerja sama dengan orang yang dianggap kafir, (2) *takfir*; menganggap orang di luar kelompoknya kafir dan menghalalkan darah dan hartanya, (3) *jamaah*; seluruh umat Islam di dunia satu kesatuan tidak terbatas negara, (4) *Ba'iah*,

yaitu sumpah setia di hadapan pemimpinnya untuk berjuang/jihad selamanya (Golose, 2010: 47-49).

Dalam memperjuangkan cita-citanya, kelompok radikal jihadis (teroris) ini menggunakan term "jihad". Menurut mereka, jihad adalah kewajiban berperang melawan orang-orang kafir. Musuh dari kelompok ini adalah orang-orang kafir, yakni Amerika Serikat dan Yahudi beserta sekutu-sekutunya. Mereka diwajibkan membunuh musuh ini di manapun mereka berada (Golose, 2010: 50). Dalam pemaknaan jihad ini telah mengalami pergeseran dari arti yang sebenarnya, bahwa jihad dalam Islam mempunyai beberapa bentuk dan tidak harus melalui cara kekerasan.

Agak berbeda dengan pemikiran lainnya, Zuly Qodir (2011: 88-94), menjelaskan bahwa terdapat beberapa varian gerakan Islam di Indonesia. Pertama, gerakan reformasi Islam; sebuah gerakan yang dimotori oleh para pemikir Islam Indonesia seperti Abdurrahman Wahid (Gus Dus), Nur Cholis Madjid (Cak Nur), Djohan Efendi, dan lainnya. Kedua, gerakan retradisionalisasi Islam; yaitu gerakan pribumisasi Islam yang digagas oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dus). Ketiga, kelompok politisasi Islam; yakni kelompok yang menggunakan "Islam" atau "simbol Islam" untuk tujuan politik, misalnya, PKS (Partai Keadilan Sejahtera), PKB (Partai Kebangkitan Bangsa), PPP (Partai Persatuan Pembangunan) dan lainnya.

Sedangkan yang keempat, kelompok borjuasi Islam; merupakan kelompok sufi perkotaan, yaitu kelompok Islam masyarakat perkotaan yang hendak mencari jalan spiritualitas di tengah kompleksitas kehidupan perkotaan. Kelima, kelompok Islam progresif, yaitu kelompok yang berkomitmen untuk perubahan sosial mendasar di masyarakat. Keenam, kelompok Islam moderat, yakni kelompok yang mengusung pemikiran jalan tengah, tidak ekstrem ke kanan maupun ekstrem ke kiri. Kelompok ini merupakan kelompok Islam mayoritas yang ada di Indonesia, misalnya NU dan

Muhammadiyah. Ketujuh, kelompok Islam Radikal/militan (Qodir, 2011: 88-94)

Radikalisme secara istilah juga dimaknai sebagai paham ataupun doktrin ekstrem, dan juga merujuk pada sebuah gerakan yang menggunakan kekerasan. Aksi-aksi mereka tersebut merupakan respon atas berbagai persoalan meliputi politik, ekonomi, sosial dan lainnya. Dalam gerakan kelompok keagamaan, radikalisme merujuk kepada berbagai pengertian, di antaranya adalah merujuk pada kelompok Islam yang mengikuti ajaran salaf dan secara konsisten mengamalkan ajaran Islam. Menurut kelompok ini, Islam mempunyai nilai universal dan menjadi filter terhadap nilai kemodernan. Sikap terhadap nilai yang tidak sesuai dengan ajaran Islam kadang-kadang menimbulkan sikap berseberangan dengan kelompok lainnya dan tindakan kekerasan.

Sementara itu, Horace M. Kallen seperti dikutip oleh Faishol (2012), menyebutkan bahwa terdapat empat karakter kelompok Islam radikal meliputi; (1) kelompok ini berjuang mewujudkan Islam secara kaffah, dalam hal ini mencakup penegakan syari'ah sebagai hukum negara, dasar negara dan sistem politik mengacu pada siyasah Islam (sistem politik Islam). Konsekuensi dari prinsip ini adalah sistem demokrasi ditolak karena tidak sesuai dengan nilai-nilai Islam, (2) mengikuti pandangan keagamaannya kepada masa lalu, yaitu masa nabi, sahabat, tabi'in, (3) anti terhadap Barat; kelompok ini sangat memusuhi segala hal yang datang dari Barat, mencakup produk dan pandangan-pandangan Barat seperti sekularisasi, liberalisasi, modernisasi, dan lainnya, (4) melakukan perlawanan terhadap pandangan dan sikap sekularisme beserta turunannya seperti pluralisme yang sedang terjadi di Indonesia (Faishol, 2012: 13).

Terkait aspek pandangannya terhadap keagamaan, menurut Muslih Shabir (2016) kelompok radikal mempunyai beberapa ciri, yaitu; (a) mengklaim bahwa kebenaran miliknya yang paling benar, atau klaim atas kebenaran tunggal. Akibat dari klaim ini maka

mereka mudah menyesatkan orang atau kelompok yang tidak sependapat dengan mereka, (b) cenderung mudah mengkafirkan orang atau kelompok lainnya yang berbeda faham atau pendapat dengan mereka, cenderung melihat dunia sebagai dua warna yaitu hitam-putih saja. (c) memiliki kecenderungan mempersulit dalam agama; menganggap ibadah yang mubah seakan-akan wajib, dan yang makruh dianggap seperti haram, (d) beragama secara berlebihan yang tidak sesuai dengan tempatnya. Misalnya, berdakwah dengan tidak menggunakan tahapan-tahapan yang dipraktikkan oleh Rasulullah SAW.

Sementara itu, jika dilihat dari pandangan dan tindakannya, saya melihat kelompok keagamaan garis keras atau radikal ini dapat dibedakan menjadi setidaknya tiga kelompok besar, yang masing-masing mencerminkan pemikiran dan tindakannya, yakni; (1). Radikal dalam tahap pemikiran; (2). Radikal dalam pemikiran dan aksi, dan (3). Radikal jihadis.

Kelompok radikal yang pertama adalah mereka yang memiliki pemikiran mendalam terhadap suatu masalah, misalnya seseorang yang berpikiran secara mendalam bahwa Indonesia telah menghadapi masalah serius di bidang sosial, ekonomi dan politik. Masalah yang serius ini solusinya adalah juga harus sampai pada yang fundamental, yakni perlu mengganti sistemnya menjadi negara Islam. Pada tahap ini, seseorang hanya terbatas memiliki pemikiran radikal, tetapi belum sampai kepada tahap sikap dan aksi serta belum menjadi "isme" atau ideologi.

Pada konteks kelompok keagamaan, kategori radikal dalam pemikiran ini lebih cenderung kepada fundamentalis puritan, yaitu kelompok yang bercita- cita mengamalkan ajaran Islam secara murni, tetapi tidak mempunyai tujuan politis. Selain itu, kelompok ini dapat pula disebut sebagai kelompok militan, yang dalam sikapnya terkadang bertindak intoleran dengan kelompok lainnya.

Sedangkan kelompok radikal pemikiran dan aksi memiliki karakteristik yang mirip dengan radikal pemikiran, yakni pemikirannya bertujuan menegakkan syari'at Islam dan negara Islam, hanya saja mereka sudah memiliki langkah-langkah atau aksi untuk mewujudkan pikiran-pikiran tersebut. Untuk mewujudkan tujuannya tersebut kadang-kadang kelompok ini berseberangan dengan kelompok lainnya, dan kadang-kadang juga terjadi aksi kekerasan. Dalam pandangan dan sikapnya, mereka juga sering kali tidak toleran dengan kelompok lainnya.

Sementara kelompok radikal jihadis, adalah mereka sama dengan kelompok yang kedua, yakni memiliki pemikiran yang bertujuan untuk memperjuangkan syari'at Islam dan menegakkan khilafah Islamiyah. Hanya saja, untuk mewujudkan tujuannya tersebut mereka menggunakan media dakwah dan jihad. Jihad dalam hal ini melalui beberapa tahapan sesuai dengan situasi dan kondisi, dan tahap terakhir dari jihad ini adalah jihad *qital* (perang). Selain itu, kelompok radikal jihadis ini juga tidak setuju dengan sistem politik yang tidak islami. Oleh karenanya, demokrasi, pemilu, dan sistem pengangkatan pemimpin hasil dari demokrasi dianggap tidak mencerminkan sistem politik Islam.

Dinamika gerakan kelompok keagamaan radikal di Indonesia juga diwarnai dengan gerakan salafi. Gerakan ini tidak terlepas dari gerakan salafisme global yang sudah masuk ke Indonesia sejak puluhan tahun yang lalu. Gerakan salafi ini terlihat dalam beberapa kelompok keagamaan dan pesantren-pesantren yang berkembang di beberapa wilayah di Indonesia.

Ahmad Nur Fuad (2007) menyebutkan bahwa gerakan salafisme memiliki ciri lebih menekankan ajarannya kepada sumber Islam yang otentik yaitu Al-Quran, Sunnah, dan tradisi generasi awal Islam. Penafsiran terhadap teks-teks keagamaan juga lebih cenderung skripturalis atau tekstualis. Kelompok salafisme ini di antaranya adalah kelompok Wahabi, Sanusiyah, Mahdiyah, dan ajaran-ajaran

yang merujuk kepada Rasyid Ridha dan tokoh-tokoh Ikhwanul Muslimin seperti Hasan Al-Bana (Fuad, 2007: 17-18).

Awal kemunculan kelompok salafi ini diperkirakan sekitar akhir abad-19 di Saudi Arabia, dan kemudian pengaruhnya mulai masuk ke Indonesia melalui Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), yakni pasca kembalinya beberapa alumni LIPIA yang telah selesai belajar dari Saudi Arabia, di antara mereka adalah Ustadz Abu Nida, Ustadz Ahmad Faiz, Ustadz Asifudin, dan Ustadz Ainur Rofiq. Sekembalinya di Indonesia, mereka mendirikan pesantren yang berkarakter salafi dengan ajaran Wahabisme. Misalnya, Ustadz Abu Nida mendirikan Pesantren Binbas di Yogyakarta, dan Ustadz Ainur Rofiq mendirikan Pesantren Al-Furqon di Gresik Jawa Timur (Suhanah, 2011: 216).

B. Islam Radikal di Indonesia

Ungkapan Alia Alawi dalam buku *The Crisis of Islamic Civilization* yang saya kutip pada pembukaan Bab ini menggambarkan bagaimana memori masa lalu memiliki peran yang begitu kuat dalam membangun bibit-bibit pemikiran radikal. Uraian sebelumnya telah menunjukkan bahwa gerakan radikal bukan semata di dorong oleh kebutuhan masa kini, tetapi juga oleh inspirasi kejayaan di masa lampau. Jika kita lihat di masa lalu, gerakan Islam paling radikal di Indonesia memiliki kaitan sejarah dengan gerakan Darul Islam (DI) atau Negara Islam Indonesia dan Tentara Islam Indonesia (NII/TII) – dalam sejarah sering disebut sebagai DI/TII.[6]

Darul Islam (DI) muncul pada masa perjuangan kemerdekaan, yang berawal dari kelompok perlawanan di Jawa Barat yang menolak konsesi bagi Belanda yang dibuat oleh Pemerintah Republik

[6] Untuk pembahasan lengkap mengenai hal ini lihat Solahudin, *NII Sampai JI: Salafi Jihadisme di Indonesia,* Komunitas Bambu, Jakarta, 2011.Yudi Zulfahari, *Bayang-Bayang Terorisme, Potret Genealogi dam Ideologi Terorisme di Indonesia,* Pustaka Milenia, Depok, 2020.

Indonesia. Pemimpin ideologis DI adalah S. M. Kartosuwirjo, yang merupakan anggota aktif Syarekat Islam, dan merupakan politisi terkemuka Masyumi pada awal perjuangan kemerdekaan, sebelum akhirnya Kartosuwirjo memproklamirkan Negara Islam Indonesia (NII).

Gerakan yang sama muncul di Sulawesi di bawah pimpinan Kahar Muzakkar, dan di Aceh di bawah pimpinan Daud Beureuh. Keduanya bergabung dengan gerakan yang berbasis di Jawa Barat itu, terutama setelah kedua tokoh itu kecewa terhadap pemerintah pusat. Oleh karenanya, tidak berlebihan kiranya, jika ini merupakan aliansi politik, karena sesungguhnya dalam hal pandangan keagamaan ketiga kelompok itu berbeda satu sama lain.

Gerakan Kahar Muzakkar adalah gerakan yang paling puritan, karena dia telah aktif sebagai anggota di Muhammadiyah dan melarang praktik-praktik sufi dan ritual-ritual sinkretik di wilayah-wilayah yang berada di bawah kontrolnya. Sementara itu, Daud Beureuh, pimpinan DI di Aceh, berafiliasi kepada PUSA (Persatuan Ulama Seluruh Aceh) yang merupakan organisasi muslim reformis. Sedangkan pimpinan dan pengikut DI Jawa Barat mayoritas adalah Muslim tradisional. Perbedaan orientasi keagamaan semacam ini merupakan alasan yang menjelaskan perpecahan gerakan bawah tanah di Indonesia yang terjadi pada pertengahan tahun 1990-an.

Kemudian antara tahun 1962 sampai 1965-an, ketika gerakan-gerakan regional akhirnya melemah dan para pimpinan mereka terbunuh dan ditangkap, DI eksis sebagai sebuah pemerintahan alternatif yang sebenarnya mengontrol wilayah yang membentang luas. Meskipun setelah itu keberadaan DI berubah menjadi gerakan bawah tanah dan sebagian dikontrol dan dimanipulasi oleh operasi inteligen dan kadang-kadang muncul dengan serangkaian aksi teror yang menyita perhatian publik.

Berbagai jaringan bawah tanah ini akhirnya disebut dengan berbagai nama oleh kalangan pers di Indonesia, selain nama

NII/TII. Pada tahun 1970-an, ketika berbagai gelombang pengeboman *night club*, gedung film dan gereja, serta perampokan bank dan pom bensin untuk membiayai gerakan, maka gerakan-gerakan tersebut kemudian diberi label gerakan Komando Jihad, dan sebagian yang lain disebut Kelompok Teror Warman. Pada akhirnya, kelompok-kelompok tersebut terpecah ke dalam berbagai kelompok yang saling bersaing dengan kemampuannya masing-masing.

Salah satu kelompok pecahan NII tersebut adalah kelompok jaringan yang berada di wilayah Jakarta, termasuk pantai utara Jawa Barat, yang dikenal dengan Komando Wilayah Sembilan (KW IX). Kelompok ini dituduh oleh kelompok aktivis muslim lainnya telah melakukan tindakan perampokan dan sejumlah tindakan kriminal lainnya untuk mengumpulkan biaya gerakan. Terduga pimpinan sayap NII ini adalah Panji Gumilang yang mendirikan pesantren besar dan mewah bernama Al-Zaytun. Pesantren ini menarik perhatian karena arsitekturnya dan patronasenya yang spektakuler. Hal ini tampak dalam kehadiran sejumlah politisi yang kuat sejak akhir masa kekuasaan Soeharto maupun setelahnya.

Kelompok lain yang sangat berpengaruh adalah kelompok yang dikaitkan dan diasosiasikan dengan Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir. Keduanya sangat terkenal sebagai aktivis Islam di Solo. Abdullah Sungkar merupakan anggota Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) terkemuka, sedangkan Abu Bakar Ba'asyir adalah alumni pesantren reformis Gontor. Mereka berdua mendirikan pesantren reformis yang lain yaitu Pesantren Ngruki. Oleh karena itu, kelompok ini juga sering disebut sebagai jaringan Ngruki.

Abdullah Sungkar dan Ba'asyir juga sangat memahami pemikiran dan gerakan Islamis Timur Tengah. Mereka tampak bergabung dengan NII pada tahun 1970-an, dan memasukkan ide-ide dan metode-metode baru tentang kaderisasi dan pelatihan-pelatihan yang berasal dari Ikhwan al-Muslimin. Dalam kaitan ini Abdullah Sungkar dan Ba'asyir membentuk jaringan bawah tanah

bagi pemuda, mengorganisasi kelompok-kelompok diskusi yang disebut usroh—istilah dari Bahasa Arab yang berarti keluarga dekat. Di dalam usroh ini mereka ditraining mengenai ideologi Islam dan dipersiapkan untuk perjuangan mendirikan negara Islam.

Mengikuti penangkapan sejumlah pengikutnya, dan termasuk Abdullah Sungkar dan Ba'asyir pada tahun 1980-an, kelompok ini kemudian dikenal dengan Gerakan Usroh. Pada akhirnya, secara keseluruhan kelompok ini terintegrasi ke dalam struktur NII/TII. Pada pertengahan 1980an setelah dipenjara beberapa tahun Abdullah Sungkar dan Abu Bakar Ba'asyir melarikan ke Malaysia dan tinggal sebagai pengungsi. Pada saat yang sama, mereka mulai mengirimkan sejumlah aktivis Muslim (kurang lebih ratusan orang) pergi ke Pakistan dan Afghanistan untuk bergabung bersama para mujahidin Afghanistan dan memperoleh pelatihan militer di sana.

Pada pertengahan 1990-an Abdullah Sungkar pecah dengan pimpinan resmi NII/TII, yakni Ajengan Masduki. Hal ini tampak dengan penggunaan nama Jama'ah Islamiyah (JI) sebagai nama bagi jaringan dan kelompoknya sendiri. JI telah terlibat dalam sejumlah insiden kekerasan di Indonesia dan negara tetangga lainnya, sehingga aksi teroris tahun 2000-an selalu dihubungkan dengan JI ataupun pecahan dari JI.

Abdullah Sungkar meninggal di tahun 1999, kemudian Abu Bakar Ba'asyir menetap di Indonesia dan mengantikkannya sebagai pimpinan resmi jaringan JI. Pandangan para analis berbeda-beda mengenai sejauh mana keterlibatan Abu Bakar ba'asyir dalam menggunakan otoritasnya terhadap kelompok jihadis di JI. Meski dipandang sebagai figur yang memiliki otoritas moral bagi kalangan radikal, Ba'asyir memilih untuk bekerja sama dengan para aktivis yang hidup bergerak di bawah tanah dan mendirikan organisasi legal yang bernama Majelis Mujahidin Indonesia (MMI) untuk melanjutkan perjuangannya mendirikan negara Islam di Indonesia.

Bagian-bagian NII yang signifikan diduga aktif secara *underground*, termasuk mereka yang merupakan bagian dari jaringan lama Abdullah Sungkar yang tidak mengikuti Jama'ah Islamiyah. Dan tampaknya, telah banyak melakukan peremajaan, merekrut anggota-anggota baru dari kampus universitas tertentu dan terutama dari kalangan sekolah menengah atas.

Kita harus memberi perhatian terhadap perkembangan faksi-faksi kelompok radikal di Indonesia untuk mengukur sejauh mana organisasi-organisasi radikal eksis di masa yang akan datang. Hal ini karena menurunnya tindakan-tindakan radikal yang aktual bukan berarti menunjukkan hilangnya radikalisme dalam panggung sejarah Indonesia. Dari perspektif gerakan sosial muncul dan tenggelamnya sebuah gerakan sangat terkait dengan kesempatan-kesempatan politik yang terbuka. Hal ini berarti sangat tergantung dengan stabilitas dan instabilitas relatif baik pada level nasional, regional maupun internasional. Antara lain adalah sebagai berikut:

Jaringan-Jaringan Global:

1. IM (Ikhwan Al-Muslimin)
2. MM (Majelis Mujahidin)
3. HT (Hiizb al-Tahrir)
4. Al-Qaeda
5. JI (Jama'ah Islamiyah)
6. ISIS (Islamic State of Iraq and Syria)

Jaringan-Jaringan Nasional

1. Majelis Mujahidin Indonesia
2. Hiizb al-Tahrir Indonesia
3. Al-Qaeda
4. Jama'ah Islamiyah
5. JAS (Jama'ah Anshar al-Syariah)
6. JAT (Jama'ah Anshar al-Tauhid)
7. JAD (Jama'ah Anshar al-Daulat)

8. HTI (Hizbut Tahrir Indonesia)
9. FPI (Front Pembela Islam)

Melihat begitu kompleksnya genealogi Islam Radikal di Indonesia, maka strategi kontra radikalisme hanya akan efektif sejauh didasarkan pada pemahaman yang benar tentang *nature* radikalisme itu sendiri. Oleh karena itu, isu-isu utama yang terkait dengan radikalisme perlu dirumuskan terlebih dahulu. Sebagai sebuah masalah maka setidaknya ada tiga masalah penting yang perlu didiskusikan di sini. Pertama, apakah radikalisme merupakan karakter yang melekat pada kultur, agama atau model keagamaan tertentu? Kedua, bagaimanakah hubungan antara ideologi radikal dan kekerasan. Ketiga, apa dan bagaimanakah batas antara aktivisme radikal dan ekstrem/teroris.

Ada sejumlah temuan penting dari studi-studi mengenai radikalisme dan terorisme yang muncul setelah tragedi WTC 11/9/2001. Pertama, radikalisme dan terorisme tidak hanya muncul di satu negara dengan kriteria tertentu saja seperti negara miskin, atau negara dengan tingkat keberagamaan yang tinggi. Sebaliknya, radikalisme dan terorisme bisa muncul di negara-negara kaya ataupun miskin. Terorisme bisa muncul di negara karya seperti Saudara Arabia, juga bisa muncul di negara miskin seperti Somalia dan Sudan.

Radikalisme dan terorisme juga tidak hanya muncul di negara-negara yang tidak demokratis seperti negara-negara Timur Tengah. Sebaliknya, radikalisme dan terorisme bisa muncul di negara-negara yang demokrasi seperti Amerika Serikat, bahkan di negara demokrasi dengan penduduk Muslim terbesar di dunia seperti Indonesia.

Pilihan terhadap radikalisme juga tidak mengenal status sosial ekonomi. Usamah bin Laden, pentolan Al-Qaeda adalah pengusaha raksasa yang memonopoli proyek konstruksi di Saudi Arabia. Sementara Dr. Umar Abdurrahman, pimpinan Jama'ah Islamiyah Mesir, justru berasal dari keluarga miskin di Mesir. Dengan kata lain,

radikalisme dan terorisme adalah gejala lintas batas sosial, budaya, etnik, ras, ekonomi, politik dan juga negara.

Pertanyaan yang muncul kemudian adalah: mengapa aksi-aksi radikal dan teror itu muncul dan meluas dengan spektrum yang tidak mengenal batas negara, ras etnik juga agama? apa yang menyebabkan seorang atau sekelompok orang berani melakukan tindakan teror? apa pula tujuan dari tindakan teror tersebut? mengapa aksi-aksi itu sulit di atasi, bahkan terus saja muncul dan meningkat?

Pertanyaan-pertanyaan seperti ini cukup sulit dijawab, sehingga mengharuskan para sarjana yang menggeluti persoalan radikalisme dan terorisme terus menerus menyelidiki faktor-faktor internal maupun faktor-faktor ekternal yang secara simultan mendorong tindakan radikal dan teror. Dalam konteks ini tentu tindakan radikal dan teror harus dibedakan dengan tindakan kriminal biasa. Tindakan teror maupun kriminal biasa, bisa saja memiliki efek destruktif yang sama, namun keduanya dibedakan dengan suatu motif bahwa pada kelompok teroris, aksi teror dilakukan sebagai upaya merubah kondisi sosial suatu masyarakat atau negara.

Sebagai ilustrasi sederhana, kita bisa mengambil contoh tindakan pembobolan ATM Bank bisa dilakukan oleh pencuri dan teroris. Namun keduanya memiliki motif yang berbeda. Pada pencuri biasa, tindakan mencuri itu bisa saja semata-mata didorong oleh kebutuhan pemenuhan kebutuhan seperti sandang, pangan, dan papan. Akan tetapi pada teroris, pencurian itu bisa dilakukan dengan motif merampas harta dalam perang yang disebut sebagai *fa'i*.

Dengan demikian, kita menjadi bisa memahami, bahwa ada beberapa kondisi yang bisa menjadi penyebab munculnya terorisme: Pertama, adanya masalah hidup yang sangat sulit. Masalah-masalah dan kondisi hidup yang sangat sulit itu bisa berupa kondisi-kondisi ekonomi, sosial, politik dan kebudayaan yang dirasakan oleh seseorang menghimpit kehidupan sedemikian rupa, sehingga menekan batin dan pikirannya.

Kedua, munculnya rasa kebersamaan sebagai orang-orang yang sama-sama menghadapi kesulitan dan himpitan kehidupan. Dalam rasa kebersamaan itu, maka muncul perasaan kolektif sebagai kelompok yang sedang menghadapi masalah dan butuh penyelesaian. Ketiga, fase kerentanan, yakni dalam situasi *helpless* akan muncul persepsi-persepsi yang membentuk pandangan kolektif bahwa masalah yang mereka hadapi bersama adalah masalah sistem ataupun masalah yang disebabkan oleh kelompok lain. Pada masa rentan inilah muncul definisi atas situasi yang mereka hadapi seperti sistem jahiliah, negara kafir dan sebagainya. Selain itu juga muncul definisi diri dan orang lain, sehingga muncul konsep kawan seperjuangan dan lawan yang harus dihadapi.

Kemudian keempat, tahap penerimaan terhadap terorisme. Pilihan terhadap terorisme didasari oleh anggapan bahwa terorisme diterima dan dijadikan sebagai salah satu strategi, karena cara lain dianggap tidak efektif dan tidak bisa menyelesaikan masalah. Keempat hal tersebut adalah proses yang diidentifikasi sebagai faktor-faktor internal yang mendorong seseorang terlibat dalam aktivitas radikalisme dan terorisme.

Selain itu, terdapat sejumlah faktor eksternal yang memberi stimulus bagi tindakan radikal dan teror dalam masyarakat Islam: Pertama, benturan nilai antara Islam dan non-Islam. Hal ini karena nilai-nilai merupakan acuan yang digunakan oleh penganutnya untuk mendefinisikan situasi. Nilai-nilai adalah model mengenai suatu realitas yang mereka idealkan. Oleh karenanya, perbedaan nilai merupakan salah satu hal yang bisa memberi stimulus bagi tindak radikalisme dan teror. Meskipun demikian, tentu saja harus tetap digarisbawahi bahwa dalam perbedaan nilai tetap dimungkinkan ada paralelisme antara kelompok yang menganut nilai yang berbeda itu. Hal ini karena dalam perbedaan-perbedaan nilai ada nilai yang bersifat konflik, namun ada *compatible* (bersesuaian) dan bahkan *complementer* (melengkapi).

Kedua, dominasi Barat atas negara-negara Islam. Dominasi ini merupakan stimulus yang sangat kuat mendorong suatu model pemberontakan yang ekstrem apabila ruang dialog tidak cukup tersedia, atau terjadi dialog tetapi dalam suatu relasi yang tidak seimbang. Ketidakseimbangan kekuatan (*power imballance*) inilah yang mendorong digunakannya teror sebagai pilihan strategi. Dalam studi-studi perdamaian misalkan, dikenal suatu ungkapan teror adalah senjata orang yang lemah (*terror is the weapon of the weak*). Dengan demikian, aksi-aksi teror juga bisa dipandang sebagai *counter-dominant* (Henry, Sidanius Levin, & Prato, 2005, Sidanius, Henry, Prato and Levin, 2004). Inilah yang bisa kita pahami dari meningkatnya kasus-kasus pengeboman di Irak dan Afghanistan setelah Amerika Serikat mengambil alih kekuasaan (Pape & Feldman, 2010).

Pada konteks Indonesia, kita bisa melihat kasus Bom Bali sebagai contoh. Dalam kasus yang terakhir ini setidaknya ada alasan yang diungkapkan para pelaku pengeboman tersebut yaitu; ketidaksukaan terhadap Barat. Sementara Bom Natal tahun 2000 adalah ekspresi kasar dari konflik Muslim dan non-Muslim.

Sejauh menyangkut ekspresi dalam aksi-aksi atau tindakan-tindakannya, maka radikalisme bisa dibedakan dengan terorisme. Seperti telah disebutkan di awal tulisan ini radikalisme berasal dari kata Latin *radix* yang berarti akar. Orang yang berpikir secara radikal berarti berpikir mendalam sampai ke akar-akarnya. Sebagai sebuah gerakan sosial, radikalisme adalah upaya mengubah struktur sosial sampai akar-akarnya dengan melakukan perubahan sosial secara revolusioner. Watak mendasar dan revolusioner inilah yang membedakan radikalisme dengan gerakan-gerakan reformasi biasa.

Radikalisme sebagai sebuah keyakinan dalam agama sering juga disebut sebagai fundamentalisme agama. Sebagai gejala sosial keberagamaan, fundamentalisme sebagaimana diungkapkan Rahman (1988) merupakan reaksi terhadap efek negatif modernisme

dan westernisasi. Oleh karenanya, fundamentalisme Islam berjuang untuk mendirikan negara Islam berdasarkan Syari'ah (Muluk, Sumaktoyo, & Ruth, 2013).

Namun demikian, tidak semua kelompok fundamentalis menggunakan kekerasan. Sehingga tidak semua kelompok fundamentalis disebut sebagai teroris. Keterkaitan fundamentalisme dengan terorisme akan ditentukan oleh persetujuan dan komitmennya terhadap penggunaan kekerasan. Dalam kaitan ini, fundamentalisme agama dibedakan menjadi dua yaitu fundamentalism agama yang setuju dengan penggunaan sarana-sarana dan tindakan kekerasan dan fundamentalisme yang tidak setuju dengan sarana-sarana dan tindakan kekerasan. Alur hubungan fundamentalisme agama dengan terorisme dan non terorisme disajikan pada tabel 1.

Tabel. 1
Alur Fundamentalisme ke Terorisme dan Non Terorisme

Faktor	Kondisi 1	Kondisi 2	Hasil
Islamis-Fundamentalis	Keyakinan yang rendah bahwa Islam dapat dibangun secara damai	Rasionalisasi yang tinggi mengenai aksi teror	Mendukung aksi terorisme
		Rasionalisasi yang rendah mengenai aksi teror	Non teror
	Keyakinan yang tinggi bahwa Islam dapat dibangun dengan cara damai	Rasionalisasi yang tinggi mengenai aksi teror	Non teror
		Rasionalisasi yang rendah mengenai aksi teror	Non teror

Berdasarkan tabel 1 bisa diketahui sekuensi munculnya pilihan dan dukungan terhadap terorisme. Sikap fundamentalistik terhadap sebuah keyakinan agama sebenarnya hanya sebagai faktor benih yang bisa melahirkan pilihan terhadap terorisme karena berada dalam kondisi-kondisi keyakinan dan kalkulasi rasional yang mendukungnya. Pesimisme terhadap jalan damai, kalkulasi keuntungan

yang tinggi dan rasional atas tindakan teror sebagai pilihan merupakan dua kondisi yang bisa melahirkan dukungan terhadap terorisme.

Sebaliknya, meskipun terdapat sikap fundamentalistik, tetapi pada saat yang sama juga ada keyakinan yang tinggi terhadap kemungkinan Islam dibangun dengan jalan damai, meskipun ada rasionalisasi yang tinggi mengenai aksi teror, maka tidak bisa melahirkan dukungan terhadap terorisme. Yang sangat tidak mungkin melahirkan terorisme dari sikap fundamentalistik tentu adalah keyakinan yang tinggi bahwa Islam dapat dibangun dengan cara damai, tetapi memiliki rasionalisasi yang rendah mengenai aksi teror.

Sikap fundamentalistik dan kondisi-kondisi yang rentan yang melahirkan pilihan pada tindakan teror tentu akan mudah muncul pada orang-orang yang secara intelektual dan psikologis rapuh. Orang-orang yang rapuh dan mudah untuk memilih jalan radikal dan teror diantaranya:

Pertama, mereka yang memiliki cara berpikir sederhana dan menilai sesuatu hanya hitam dan putih atau A dan B. Orang-orang semacam ini bukan berarti mereka bodoh, bahkan bisa jadi memiliki IQ yang sangat tinggi. Tetapi lebih karena mereka adalah para pemilih jalan simpel dalam berpikir dan menghindari dari cara berpikir kompleks dan komprehensif, maka mudah sekali terjebak pada simplifikasi pemikiran. Banyaknya para pelaku teror dengan latar belakang prestasi pendidikan yang tinggi merupakan contoh dari figur-figur yang cerdas, namun rapuh terhadap terorisme karena nalar yang sederhana.

Kedua, sebagai konsekuensi dari cara berpikir sederhana, mereka yang rapuh dan mudah memilih jalan teror adalah mereka yang menafsirkan sebuah kejadian secara sederhana, tidak kritis dan tidak menilai kemungkinan-kemungkinan lainnya. Dalam kasus fundamentalisme agama, mereka adalah para pemilih jalan sederhana atas pemahaman teks-teks suci yang secara literal mengajarkan kekerasan dan perang. Teks-teks suci dianggap memiliki makna jelas

dan tunggal dan menolak makna-makna lain yang lahir dari pemahaman yang kompleks terhadap teks, terutama karena teks harus dipahami berdasarkan konteks historis dan sosiologis yang kompleks.

C. Pandangan Dunia Kelompok Islam Radikal

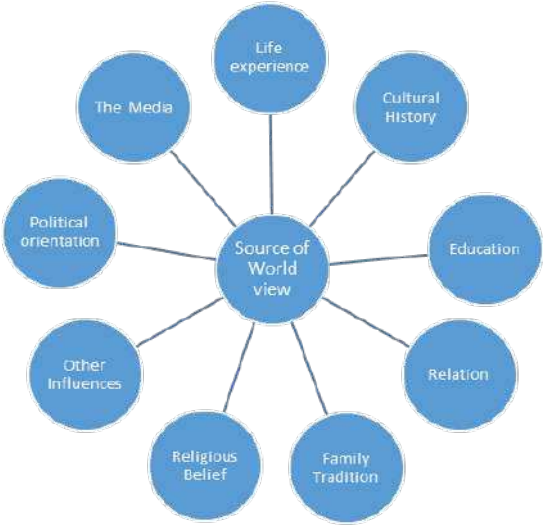
Pertanyaan yang selalu hadir dalam diskusi-diskusi radikalisme keagamaan adalah mengenai mengapa agama yang pada dasarnya mengajarkan cinta kasih dan perdamaian, tetapi di kalangan pemeluknya bisa melahirkan tindakan kekerasan dan teror? mengapa dari kitab suci yang sama, dan dari ajaran Nabi yang sama, bisa melahirkan perbedaan pandangan, sikap dan tindakan umatnya, yang satu mengabsahkan tindakan kekerasan dan yang lain menentangnya? mengapa para pejuang kebenaran agama memilih jalan yang berbeda dalam berhubungan dan berinteraksi dengan kelompok lainnya, ada yang bersifat inklusif dan mau menerima perbedaan, tetapi ada juga yang eksklusif dan menolak segala macam perbedaan, bahkan memusuhi perbedaan?

Jika sikap dan perilaku keagamaan lahir dari tafsir dan pemahaman atas teks-teks dan tradisi keagamaan, maka perbedaan-perbedaan sikap sebagaimana dalam pertanyaan-pertanyaan di atas merupakan bentuk-bentuk konsekuensi hermeneutis atas teks-teks keagamaan. Meminjam istilah Sayyidina Ali bin Abi Thalib r.a., pada saat mengomentari Perang Siffin yang merupakan perang antar umat Islam sepeninggal nabi. Menurut Ali, konflik dan peperangan itu adalah perang takwil atas al-Quran. Hal ini karena al-Quran sebagai kitab suci sesungguhnya adalah *ma baina dafatain* (apa saja yang ada diantara dua sampul), karena ia tidak bisa bicara apapun, dan manusialah yang membicarakannya.

Dengan ungkapan lain, kekerasan, teror, dan perang antar dan intern umat beragama lahir dari perbedaan heremeneutis atas teks-teks agama. Pada hermeneutis agama yang keras, tentu saja lahir dari

pandangan dunia yang pro kekerasan. Atau hermeneutis yang keras akan melahirkan pandangan dunia yang pro kekerasan. Inilah yang disebut pandangan dunia (*world view*).

Gambar. 1
Pembentuk Pandangan Dunia



Sumber: diadopsi dari H.B.O Danish (2009)

Sebagaimana diungkapkan oleh H. B. O Danish (2009), ia menyebut bahwa "*world view is mental framework trough which individual and group view 1). nature of reality, 2). the nature and purpose of human life, and 3). the laws governing human relationship*". Oleh karenanya, pandangan dunia itu tampak pada kesadaran (*consciousness*) dalam merespons perkembangan. Dalam perjalanannya, pandangan dunia seseorang dipertajam oleh pengalaman hidup yang unik dan

sejarah kebudayaan secara kolektif. Adapun elemen pembentuk pandangan dunia tampak sebagaimana gambar 1.

Berdasarkan skema di atas, maka dapat dipastikan bahwa pandangan dunia pro kekerasan dibentuk oleh faktor-faktor pembentuk yang sangat kompleks. Pengalaman hidup, sejarah dan kebudayaan, pendidikan, pengalaman berinteraksi dengan berbagai komunitas yang berbeda, merupakan faktor-faktor pembentuk pandangan dunia yang sering tidak disadari. Persinggungan personal dengan tradisi keluarga, kepercayaan agama dan orientasi politik, merupakan faktor-faktor lain pembentuk pandangan dunia.

Adapun pandangan dunia memiliki karakteristik yang berbeda-beda, selengkapnya adalah sebagaimana tabel 2.

Tabel 2
Karakteristik Pandangan Dunia

Aspek	Pandangan Dunia	Identitas	Dasar-dasar Kesatuan
Persepsi	Dunia adalah penuh dengan marabahaya	Dunia seperti hutan belantara	Dunia adalah satu kesatuan universal
Prinsip-prinsip operasional	Kebenaran adalah bersifat mungkin	Kehidupan selalu dalam persaingan	Kesatuan di dalam perbedaan
Bentuk hubungan	Dikotomis	Individualistis	Keadilan dan kejujuran
Tujuan utama	Untuk hidup dan menguasai	Untuk memenangkan	Untuk menciptakan kesatuan dan perdamaian
Bentuk pengambilan keputusan	Otoriter/ Absolut	Kompetisi / Realistis	Konsultatif-integratif

Diadaptasi dari H.BO Danish (2009)

Pandangan dunia yang menjadi basis penafsiran kelompok radikal memandang dunia seperti hutan belantara yang menakutkan, penuh jebakan yang membahayakan. Dalam dunia yang membahayakan itu, pertentangan-pertentangan bahkan pertarungan merupakan realitas yang harus dihadapi oleh setiap orang.

Kaum radikal memandang masa lalu, yaitu masa nabi dan generasi awal Islam (*salaf al-shalih*) sebagai masa yang ideal.

Mereka mendefinisikan realitas kehidupan kontemporer sebagai suatu jahiliah dan kafir, serta memandang para pemimpin dunia modern sebagai *thaghut* (penguasa tiran). Oleh sebab itu, maka apabila dibaca dengan perspektif pandangan dunia Danish, kaum radikal sesungguhnya memiliki pandangan dunia berbasis konflik (*conflict based paradigm*).

D. Kuadran Peta Gerakan Radikal di Indonesia

Radikalisme Islam adalah realitas yang kompleks. Oleh karenanya, sulit untuk melakukan pemetaan dalam pengelompokan yang sederhana. Uraian mengenai kelompok radikal beserta narasi-narasi yang menyertainya di satu sisi menunjukkan adanya perbedaan, tetapi pada saat yang sama juga ada kesamaan dan tumpang tindih pada motif dan asas-asas konseptual yang menyertainya. Namun demikian, peta sederhana atas radikalisme itu tetap dibutuhkan, bukan dalam rangka untuk mereduksi seluruh kompleksitasnya, tetapi justru untuk memudahkan langkah permulaan mereduksinya.

Ibaratnya, jika Anda ingin memasuki sebuah kawasan lokus kecil di sebuah kota besar yang sangat kompleks, maka langkah awal yang mesti Anda ketahui adalah peta sederhana mengenai letak kota itu beserta jalan-jalan utama yang bisa Anda pilih untuk sampai pada lokus kecil tersebut. Begitu juga ketika Anda hendak memahami radikalisme, meskipun kompleks, tetapi peta sederhana tetap dibutuhkan dalam rangka sebagai petunjuk awal menuju yang komplek itu. Karena jika tidak ada petunjuk awal, selamanya kompleksitas itu tidak akan pernah bisa dideskripsikan.

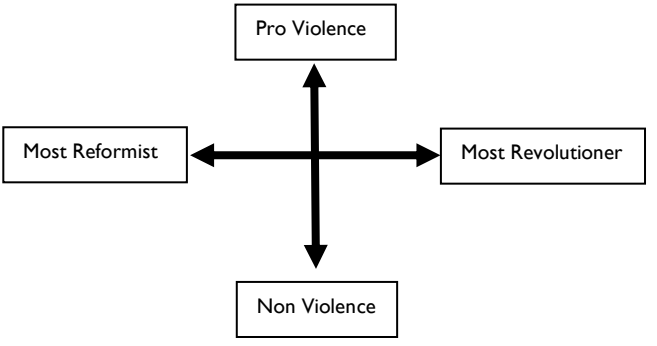
Persoalan dasar dalam pemetaan sosial tidak lain adalah mengenai kategori-kategori, parameter-parameter, dan indikator-indikator yang dijadikan acuan untuk merancang pengelompokan. Dalam konteks ini ada kompleksitas istilah, yang sampai hari ini

belum sampai pada kesepakatan definisi dan pemaknaannya di kalangan para ahli dan pengamat sosial keagamaan. Ketidaksepakatan inilah yang menambah panas perdebatan atas penggunaan istilah radikalisme Islam.

Dalam seminar-seminar dan forum-forum akademik lainnya yang membicarakan radikalisme, kita selalu menghadapi pertanyaan mengenai apakah indikator dari radikalisme? apa bedanya radikalisme dengan fundamentalisme, puritanisme, militanisme, ektrimisme, serta terorisme? bagaimana cara-cara kita mengelompokkan sebuah pemikiran dengan gerakan keagamaan ke dalam sebuah kategori secara jelas dan pasti, karena yang satu berkait dengan yang lain? Tentu masih banyak pertanyaan-pertanyaan lain sejenis yang semakin menambah kompleks dan sulit dalam pembuatan sebuah peta pemikiran dan gerakan keagamaan.

Dengan menyadari adanya *overlaping* gagasan dan aspirasi keagamaan, kategori-kategori sosio-religius seperti fundamentalis, radikal, puritan, militan, dan ekstrem tetap saja dapat dibedakan. Pada saat yang sama, manifestasi personal, komunal, dan organisatoris dari gerakan-gerakan sosial keagamaan itu bisa berada dalam suatu kecenderungan yang sama.

Gambar 2
Kuadran Peta Gerakan Radikal



Untuk memudahkan pemetaan, dan mempertimbangkan kebutuhan praksis kontra radikalisme, saya memetakan kelompok-kelompok keagamaan berdasarkan rentang kategori ideologi (reformis–revolusioner), dan rentang komitmen terhadap aksi kekerasan dan non kekerasan (*pro violence–non violence*). Selengkapnya dapat dilihat pada gambar 2.

Gambar 2 menunjukkan kuadran posisi kelompok-kelompok radikal di tengah-tengah kelompok lainnya. Posisi sebuah pemikiran dan gerakan kelompok keagamaan diukur dengan parameter corak ideologi paling reformis (*most reformist*) dan paling revolusioner (*most revolutioner*), dan komitmennnya terhadap rentang instrumental penggunaan kekerasan (*pro violence*) dan non kekerasan (*non violence*). Oleh karenanya, terdapat empat karakter pemikiran keagamaan, yakni (1) Reformis pro kekerasan (*reformist pro violence),* (2) Revolusioner pro kekerasan (*revolutioner pro violence*), (3) Reformis non kekerasan (*reformist non-violence*), dan (4) Revolusioner non kekerasan (*revolutioner non-violence*). Adapun penjelasan selengkapnya adalah sebagai berikut:

Pertama, posisi kiri atas, merupakan kuadran reformis pro kekerasan (*reformist pro violence*), yakni pemikiran dan gerakan keagamaan yang bermaksud mengubah keadaan yang tidak ideal menjadi ideal sesuai dengan pandangan dunianya. Dalam mengubah keadaan tersebut mereka percaya bahwa jalan yang ditempuh harus sesuai dengan tahapan-tahapannya, akan tetapi membolehkan cara-cara radikal sebagai bagian dari jalan yang harus ditempuh.

Kedua, posisi kanan atas, merupakan kuadran revolusioner pro kekerasan (*revolutioner pro violence*), yakni pemikiran dan gerakan keagamaan yang bermaksud mengubah keadaan yang tidak ideal menjadi ideal sesuai dengan pandangan dunianya. Dalam mengubah keadaan tersebut mereka percaya bahwa jalan yang ditempuh harus dilakukan secara cepat (revolusioner), tidak bisa dengan tahap-tahap, karena ibarat penyakit sudah kronis, harus segera

diambil tindakan. Oleh karenanya, mereka membolehkan cara-cara radikal sebagai bagian dari jalan yang harus ditempuh.

Ketiga, posisi kiri bawan, merupakan kuadran reformis non kekerasan (*reformist non-violence*), yakni pemikiran dan gerakan keagamaan yang bermaksud mengubah keadaan yang tidak ideal menjadi ideal sesuai dengan pandangan dunianya. Dalam mengubah keadaan tersebut mereka percaya bahwa jalan yang ditempuh harus sesuai dengan tahapan-tahapannya, dan mereka tidak membenarkan cara-cara radikal untuk melakukan reformasi keadaan.

Keempat, posisi kanan bawah, merupakan kuadran revolusioner non kekerasan (*revolutioner non-violence*), yakni pemikiran dan gerakan keagamaan yang bermaksud mengubah keadaan yang tidak ideal menjadi ideal sesuai dengan pandangan dunianya. Dalam mengubah keadaan tersebut mereka percaya bahwa jalan yang ditempuh harus dilakukan secara cepat (revolusioner), tidak bisa dengan tahap-tahap, karena ibarat penyakit sudah kronis, harus segera diambil tindakan. Akan tetapi, mereka tidak membenarkan cara-cara radikal untuk melakukan revolusi.

Posisi-posisi dalam kuadran di atas tentu bukan posisi yang tidak berubah. Posisi-posisi itu sangat dinamis. Artinya kelompok-kelompok yang letaknya saat tertentu ada pada suatu kuadran, pada saat yang lain bisa berubah pada kuadran yang berbeda. Transformasi gerakan akan sangat mungkin merubah tergantung ciri-ciri organisasi dan komitmennya terhadap penggunaan kekerasan.

Berdasarkan karakteristik dan posisi kelompok radikal itu maka pencegahan dan kontra radikalisme sudah seharusnya mempertimbangkan cara-cara yang memungkinkan bagi intervensi menyeluruh. Termasuk melihat kuadran-kuadran tersebut dengan segala dinamikanya. Tanpa itu, kontra radikalisme akan selalu hanya parsial, tidak menyeluruh.

Bagian Keempat

Narasi, Nalar, dan Jaringan Literatur Islam Radikal di Indonesia

A. Kerangka Narasi dan *Framing*

Setelah melakukan investigasi terhadap genealogi dan perkembangan radikalisme, pada Bab ini penulis menganalisis narasi radikal yang diproduksi oleh proponen Jihadis sebagaimana tercermin dalam dokumen fatwa tokoh Jihadis kontemporer dan literatur yang disebarkan dan diajarkan pada kelompok-kelompok Islamis di Indonesia. Sebagaimana kita tahu, bahwa narasi-narasi radikal tersebut dikemas dalam bahasa agama dan digunakan sebagai kerangka (*frame*) untuk mengartikulasikan gerakan sosial, politik, dan bahkan sering dimanipulasi untuk menjustifikasi kekerasan yang dimotivasi oleh agama (*religious motivated violence*).

Bahasan ini memberikan sumbangsih terhadap pencegahan ektrimisme dan terorisme dengan tindakan prevensi kekerasan melalui mitigasi warisan tradisi agama yang bermasalah. Melalui analisis wacana kritis, pada bagian ini saya mengungkapkan jejaring intelektual yang memproduksi wacana radikal Islamis di Indonesia. Melalui uraian terhadap narasi radikal ini, maka bisa diduga apabila ide-ide kekerasan itu terus menyebar, maka ladang bagi tumbuhnya terorisme juga akan terus ada dan semakin meluas.

Pada konteks ini saya memandang perlunya *sense of urgency* bagi tokoh-tokoh agama untuk menyikapi warisan bermasalah pada agama-agama. Para sarjana harus benar dalam mendudukkan masalah ini dan secara berani melakukan pembongkaran atas warisan bermasalah itu dan menafsirkan ulang "kekerasan Tuhan" yang ada dalam jantung tradisi beragama.

Pentingnya perhatian terhadap narasi radikal yang menjadi kerangka pembingkai sebuah gerakan radikal dan teror ditunjukkan dengan fakta bahwa meskipun Presiden Joko Widodo telah melakukan pelarangan terhadap dua organisasi Islamis radikal terbesar di Indonesia, yakni HTI dan FPI, namun produksi dan minat terhadap ide-ide Islamis masih tetap tumbuh dan berkembang di tengah masyarakat.[7] Hal ini ditunjukkan dengan perkembangan literatur Islamis yang menarik minat kalangan generasi muda Islam sebagai kelompok sosial terpenting, yang menentukan corak masa depan Islam Indonesia.

---

[7] Pelarangan HTI telah dilakukan melalui Perpu Nomor 2 tahun 2017 tentang Perubahan Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2013 mengenai Undang-Undang Organisasi Kemasyarkatan Perpu ini telah ditetapkan menjadi Undang-Undang melalui pengesahan DPR pada tanggal 24 Oktober 2017. Sedangkan pelarangan FPI dilakukan dengan diterbitkannya Surat Keputusan Bersama (SKB) 4 Menteri Nomor: 220/4780 Tahun 2020, Nomor M.HH/14.HH05.05 Tahun 2020, Nomor 690 Tahun 2020, Nomor 264 Tahun 2020, Nomor KB/3/XII Tahun 2020, dan Nomor 320 Tahun 2020 tentang Larangan Kegiatan Penggunaan Simbol dan Atribut Serta Penghentian Kegiatan FPI.

Studi yang dilakukan oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta bekerja sama dengan Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta menyuguhkan fakta yang cukup mengejutkan mengenai melimpahnya buku-buku Islamis yang banyak diminati oleh generasi milenial di Indonesia, termasuk kalangan pelajar dan mahasiswa (Noorhaidi, 2005).

Kelompok sosial yang paling rentang terpapar dengan ide-ide Islamis radikal tentu adalah generasi muda, terutama mereka yang sedang bersemangat untuk mendalami agama dalam rangka menghadapi persoalan-persoalan, sosial, politik, ekonomi dan kultural yang mereka hadapi. Merebaknya radikalisme di kalangan pelajar dan mahasiswa merupakan fakta-fakta yang menunjukkan efektivitas literasi Islamisme melalui berbagai kanal.

Meskipun ide-ide dan pemikiran radikal yang terkandung dalam khazanah Islam merupakan sumber bagi dinamika gerakan Islamis. Akan tetapi perhatian terhadap konstruksi narasi tersebut masih sangat langka. Sebagian kecil sarjana memberikan perhatian terhadap praktik pembangunan narasi melalui forum keagamaan. Syam *et. al* (2020), misalkan menginvestigasi narasi radikal dengan fokus pada narasi Islam yang didengar di masjid-masjid dan kelompok-kelompok belajar di wilayah metropolitan Jakarta. Dengan subyek kelompok belajar ekstrakurikuler organisasi Misi Islam atau Lembaga Dakwah Kampus, penelitian Syam dan kawan-kawan berusaha menjawab pertanyaan pokok apakah mereka menerima, menolak, atau menegosiasikan gagasan tertentu yang dianggap radikal oleh pemerintah Indonesia.

Studi lain dilakukan Martin van Bruinessen (2013), yang menyimpulkan bahwa Islam Indonesia menjadi lebih konservatif. Perhatian Bruinessen ditujukan pada munculnya berbagai gerakan yang diidentifikasi sebagai radikal dan konservatif. Kajian lain juga telah dilakukan terhadap gerakan dan politik Islamis di Indonesia (Metziner dan Muhtadi, 2019, Jamil, 2021).

Pada konteks global, kajian mengenai radikalisme dan terorisme di abad 21 selalu merujuk pada peristiwa tragis 11 September 2001 yang mempermalukan Amerika Serikat sebagai negara *super power*. Peristiwa itu disebut-sebut dilakukan oleh kelompok Islamis al-Qaeda pimpinan Osamah bin Laden. Perhatian sarjana kemudian diarahkan pada hal-hal yang terkait dengan peristiwa tersebut berikut ikutan panjang pergerakannya. Rogan (2010) misalkan mencatat bahwa sejak peristiwa 9/11 itu, perhatian para sarjana banyak tercurah untuk menginvestigasi retorika Presiden George W. Bush, dan para pemimpin Barat lainnya terkait dengan kesenjangan, jarak yang mencolok, bahkan permusuhan Muslim Arab dan polarisasi biner antara Islam dan demokrasi. Selain itu, menurut Rogan, para peneliti juga lebih banyak mengeksplorasi mekanisme framing berita media dan persepsi mengenai terorisme Islam.

Pada sisi yang lain, tampak kurang signifikannya riset kesarjanaan yang menginvestigasi tulisan, literatur, pernyataan atau fatwa dari para pendukung (proponen) Jihadis atau pentolan gerakan radikal Al-Qaeda Ayman al-Zawahiri dan Al-Baghdadi yang fatwanya memprovokasi tindakan teroris dunia, atau tokoh seperti Abu Bakar Ba'asyir yang pandangannya menjadi rujukan kelompok Jihadis di Indonesia.

Dengan latar keprihatinan akademis seperti itu Bab ini melakukan studi untuk mengeksplorasi dokumen-dokumen tertulis yang kepengarangannya diatributkan kepada para tokoh intelektual yang karyanya menjadi basis ideologis radikalisme dan terorisme. Perhatian diberikan misalnya kepada fatwa Ayman al-Zawahiri, yang fatwanya memprovokasi tindakan teroris dunia dan berbagai literatur yang menjadi rujukan kelompok Jihadis di Indonesia. Dengan kajian ini maka bisa dicermati bangunan narasi yang diciptakan untuk mendefinisikan keadaan dan mendorong tindakan yang diperlukan untuk merubahnya. Melalui kajian terhadap karya pemikiran para ideolog radikal itu maka bisa diketahui nalar yang mereka

gunakan dalam memandang hubungan antara Islam dan Demokrasi, Hukum jihad dan membunuh warga sipil bersalah sebagaimana yang menjadi selalu korban dari tindakan terorisme.

Untuk kepentingan rekonstruksi narasi radikalisme, tulisan ini sebagian didasarkan pada temuan Rogan (2010), dan sarjana lain, termasuk penelitian Tim Peneliti Balitbang Agama Semarang, dengan maksud utama untuk menginvestigasi diskursus, narasi dan kerangka *(framing)* yang digunakan oleh kelompok radikal untuk mempersuasi dukungan Muslim. Dengan mengetahui konstruksi naratif radikalisme itu maka bisa diusulkan rekomendasi yang relevan untuk mitigasi, prevensi dan kontra narasi radikalisme.

Sebelum sampai pada detail temuan dan analisis, saya ingin menggaris bawahi simpulan utama yang diungkapkan Rogan yaitu bahwa kajian terhadap dokumen karya al-Zawahiri sebagai proponen utama Jihadisme mengungkapkan suatu pandangan dasar dan kerangka umum yang menjadi landasan gerakan terorisme kontemporer, yaitu bahwa demokrasi dipandang sebagai agama pemurtadan yang bertentangan dengan Islam dan oleh karenanya harus dihancurkan. Sementara itu, jihad dan kesyahidan diframing sebagai kewajiban sakral untuk seluruh Muslim. Pandangan semacam inilah yang dipegangi oleh para proponen jihadis di berbagai belahan dunia termasuk di Indonesia yang juga terus ditransmisikan lewat berbagai kelompok dan digunakan untuk menafsir ulang berbagai literatur agar tunduk terhadap narasi utama yaitu jihad melawan pemerintah *taghut* yang ditegakkan di atas sistem demokrasi.

Studi narasi semacam ini menurut hemat saya penting karena langkanya studi mengenai narasi-narasi Islamis dalam literatur yang berkembang di tengah masyarakat Muslim di Indonesia bisa berbahaya bagi pengambilan kebijakan kontra radikalisme, karena miskinnya basis pencegahan (prevensi) radikalisme dan kontra narasi yang dibutuhkan. Prevensi radikalisme dan kontra narasi yang dibangun secara reaksioner berdasarkan isu yang berkembang di

berbagai media memang dibutuhkan, terutama sebagai respon sesaat terhadap isu-isu yang berkembang dan membentuk opini publik. Akan tetapi, dibutuhkan juga upaya kontra narasi yang dibangun dari tafsir alternatif atas khazanah intelektual yang menjadi sandaran kehidupan umat Islam. Tafsir dan narasi alternatif ini juga dapat menjadi sumber pengetahuan yang diajarkan secara akademik di berbagai kampus.

Melalui investigasi dan analisa wacana kritis terhadap literatur yang menjadi rujukan dalam transmisi keagamaan pada kelompok-kelompok jihadis dan Islamis, juga bisa diketahui keberadaan jaringan intelektual kelompok Islamis yang diikat oleh kesamaan ide-ide dan referensi keagamaan. Jaringan intelektual kelompok Islamis ini menawarkan suatu penafsiran tentang Islam yang berbeda dengan penafsiran yang selama ini menjadi keyakinan mayoritas Muslim. Secara genealogis, literatur Islamis ini menjadi pintu untuk mengetahui proses-proses historis pembentukan jaringan Islamis, baik di tingkat lokal maupun jaringan Islamis di tingkat global. Dari literatur Islamis ini juga bisa diketahui jaringan transmisi dan transformasi ide-ide Islamisme yang menjadi landasan gerakan Islamis.

Secara genealogis, literatur Islamis ini menjadi pintu untuk mengetahui proses-proses historis pembentukan jaringan Islamis, baik di tingkat lokal maupun jaringan islamis di tingkat global. Dari literatur Islamis ini juga bisa diketahui jaringan transmisi dan transformasi ide-ide Islamisme yang menjadi landasan gerakan Islamis di Indonesia.

B. Narasi-narasi Pemikiran Islam Radikal

Melalui bahasa agama, narasi radikal merupakan daya tarik tersendiri yang mengantar individu memilih jalan radikal seperti terorisme. Narasi radikal sering digambarkan sebagai pendekatan dalam proses radikalisasi, atau jalan menuju terorisme atas nama Islam. Kesesuaian narasi radikal dengan kebutuhan orang-orang yang

sedang melakukan pencarian religius (*religious seeking*) akibat di dera krisis menjadi pintu masuk proses radikalisasi. Oleh karenanya, narasi radikal sering digambarkan sebagai pendekatan dalam proses radikalisasi, atau jalan menuju terorisme atas nama Islam. Meskipun menjadi radikal belum tentu berarti bertindak kekerasan. Kaum radikal yang kejam jelas merupakan musuh demokrasi liberal, tetapi radikal tanpa kekerasan terkadang bisa menjadi sekutu yang kuat (Bartlett et al., 2010).

Hubungan antara narasi dan tindakan telah ditunjukkan oleh Studi Tuckett dan Nikolic (2017). Narasi radikal menjadi efektif dalam menarik individu karena kekuatannya dalam membentuk kesadaran religius dan emosi. Oleh karenanya, bergabungnya narasi dan emosi merupakan kerangka yang memungkinkan para aktor mempertimbangkan dan memilih tindakan yang menurut mereka akan menghasilkan hasil yang mereka inginkan (Tuckett & Nikolic, 2017).

Signifikansi narasi agama ditunjukkan oleh fakta bahwa narasi keyakinan atau keimanan memungkinkan aktor -seperti para aktivis dan pengikut kelompok-kelompok keagamaan memanfaatkan keyakinan untuk mengidentifikasi peluang yang layak untuk ditindaklanjuti, menstimulasi hasil masa depan dari tindakan mereka sehingga mereka cukup yakin untuk melakukan tindakan. Sebagaimana diungkapkan Roy (2011), keberhasilan Osama bin Laden dalam meraih dukungan yang luas merupakan contoh yang menarik. Menurutnya, keberhasilan Osama Bin Laden bukanlah karena membentuk organisasi politik Islam yang modern dan efisien, tetapi karena ia telah menciptakan narasi yang memungkinkan pemberontak tanpa alasan untuk terhubung dengan berbagai sebab yang mendorong Al-Qaeda melakukan gerakan.

Studi-studi mengenai narasi diri *(self-naration)* sejauh ini telah berusaha untuk melihat struktur internal dari narasi yang diungkapkan orang untuk memberi makna pada diri mereka sendiri.

Pendekatan semacam ini tentu bermanfaat untuk melihat fungsi narasi dalam membentuk makna-makna bagi individu, tetapi mengabaikan proses interaktif yang melaluinya narasi dibangun. Dengan mengkaji proses produksi narasi maka diketahui proses interaktif melalui narasi, yang digunakan untuk mendefinisikan identitas diri dan kolektivitas baru. Hal ini ditunjukkan oleh studi preoperative transeksual Mason-Schrock (1996) misalkan, yang menunjukkan bagaimana perubahan identitas radikal terjadi dimana para transeksual berkolaborasi melalui pemodelan, pembinaan, penegasan selektif dan "kebijaksanaan buta"—seperti kepatuhan—menghasilkan diri sejati dengan gender yang berbeda.

Temuan Mason-Shrock (1996) ini bermanfaat untuk mengobservasi bagaimana ideologi dominan yang ada dalam lingkungan tertentu -seperti sekolah, pesantren, organisasi dan kelompok-kelompok keagamaan- menyediakan sumber daya untuk membentuk narasi diri yang masuk akal. Studi Mason-Shrock sangat relevan untuk melihat konstruksi identitas kelompok minoritas radikal yang mengaku sebagai representasi paling Islami di tengah kelompok mainstream yang melihatnya sebagai bentuk penyimpangan.

Strategi naratif juga sering digunakan untuk mengeksplorasi nilai-nilai Islam kaitannya dengan peradaban lain seperti Barat. Dalam kajiannya terhadap pengarang dunia ketiga (Assia Djebar, Abdelkebir Khatibi, Tahar ben Jelloun, dan Salman Rushdie), Assia Djebar, Abdelkebir Khatibi, Tahar ben Jelloun, and Salman Rushdie (Boullata & Erickson, 1999), mengungkapkan strategi naratif dan pertukaran inter-tekstual antar penulis. Dengan moda semacam itulah para penulis melakukan ekplanasi mengenai ketidakpastian yang mendera individu-individu dan kelompok masyarakat yang mengalami marginalisasi. Studi ini dengan demikian menunjukkan narasi sebagai sarana representasi individu dan kelompok sosial.

Kajian mengenai narasi radikal telah dilakukan oleh Syam et al (2020) dengan fokus pada narasi Islam yang didengar di masjid-

masjid dan kelompok-kelompok belajar di wilayah metropolitan Jakarta. Dengan subyek kelompok belajar ekstrakurikuler organisasi Misi Islam atau Lembaga Dakwah Kampus penelitian Syam dan kawan-kawan berusaha menjawab pertanyaan pokok apakah mereka menerima, menolak, atau menegosiasikan gagasan tertentu yang dianggap radikal oleh pemerintah Indonesia. Responden ditanya apakah mereka yakin tindakan kekerasan terhadap Muslim non-reformis dan non-Muslim dapat dibenarkan. Responden juga ditanya apakah konstitusi Indonesia, Pancasila, harus melanjutkan format hukum demokrasi sekuler, atau harus diganti dengan hukum syariah.

Pada akhirnya, sebagian besar informan mengambil sikap yang lebih moderat, di antara sekularisme murni dan terorisme radikal murni (Syam et al., 2020).[8] Dengan cara ini, penelitian ini membantah pandangan sarjana seperti Martin van Bruinessen (2013) yang mengklaim bahwa Islam Indonesia menjadi lebih konservatif, dan Penelitian Harsono yang bahkan mengklaim Islam Indonesia menjadi lebih kejam. Meski kekerasan dibenarkan oleh sebagian responden, temuan ini mengungkapkan bahwa mayoritas responden menolak pandangan bahwa hukum syariah harus berlaku. Pada akhirnya, sebagian besar responden dalam penelitian ini memutuskan bahwa sudut pandang yang seimbang adalah yang terbaik. Karenanya, penelitian Syam ini mengungkapkan derajat moderasi sebagian besar penduduk Jakarta, serta nuansa dan kedalaman pertimbangan yang diberikan oleh individu-individu saleh terhadap berbagai gagasan kontemporer saat mereka menegosiasikan pendirian mereka tentang agama, negara, dan identitas lokal mereka.

[8] Hasil penelitian Syam ini tampaknya membantah pandangan para sarjana seperti Martin van Bruinessen yang menyebut bahwa Islam Indonesia menjadi lebih konservatif, dan Harsono yang menyebut bahwa Islam Indonesia menjadi lebih kejam.

Berbagai penelitian di atas telah berhasil menunjukkan perhatian pada narasi secara instrumental baik dari segi penggunaannya untuk propaganda, dan penyebaran ide-ide maupun efektivitasnya dalam pembentukan identitas tertentu. Narasi juga dilihat sebagai strategi-strategi komunikasi dalam hubungan lintas budaya (Islam dan Barat) beserta strategi resistensi dari salah satu pihak dalam hubungan yang bersifat dominatif. Meskipun studi-studi di atas telah banyak memberikan informasi yang baik tentang aspek-aspek instrumental dari penggunaan narasi, tetapi tampak belum ada perhatian jalinan narasi radikal yang membangun cita-cita kolektif dan jalan yang harus ditempuh untuk mencapainya sebagaimana diperjuangkan dengan berbagai cara oleh kelompok, organisasi dan para pendukung Jihadis kontemporer seperti Al-Qaeda, ISIS dan Jama'ah Islamiyah, Jama'ah Anshar al-Daulah (JAD).

C. *Framing* dalam Pemikiran Islam Radikal

Bahasa agama merupakan unsur penting yang menjadi instrumen mobilisasi dukungan bagi tindakan yang dipandang sakral bagi para pendukungnya. Inilah yang kemudian disebut sebagai framing atau bingkai. Bingkai agama *(religious framing)* menjadi unsur mobilisasi yang harus dilihat secara cermat dalam usaha-usaha untuk melakukan pencegahan radikalisme maupun kontra narasinya.

Sebagaimana kita ketahui, maraknya terorisme, muncul sejak tahun 1996, ketika Osama bin Laden mendeklarasikan perang melawan Amerika Serikat dan Barat (Lawrence, 2005). Bin Laden merasa memiliki alasan moral (Bandura, 1998) untuk mendeklarasikan perang dan menyeru jihad. Diantara alasan moral yang diklaim oleh bin Laden dan proponen Jihadisnya adalah berbagai penderitaan yang dialami oleh Umat Islam tidak lain diakibatkan oleh sikap Amerika dan Barat. Menyusul pernyataan ini kemudian muncul sejumlah teroris yang melakukan penyerangan terhadap berbagai kepentingan Amerika Serikat, dan puncaknya adalah apa yang kita

kenal dengan Tragedi 9/11/2001. Setelah tragedi itu, Presiden George W. Bush membalas pernyataan bin Laden dan mendeklarasikan "perang global melawan teror", dimana dia berjanji bahwa Islamis radikal yang melakukan serangan terorisme akan kalah dan diseret ke pengadilan (Rogan, 2010).

Tragedi 9/11 merupakan tamparan yang memilukan sekaligus memalukan bagi negara adidaya Amerika Serikat. Beberapa saat pasca kejadian itu publik menyaksikan usaha Presiden Bush mencari jawaban untuk menjelaskan kepada publik Amerika mengenai alasan berbagai serangan teror. Presiden Bush mengungkapkan pertanyaan dasar "Mengapa mereka membenci kita?" *(Whay do they hate us?)*. Bush berusaha keras memberikan jawaban atas pertanyaan itu, dan ia sampai pada titik kesimpulan dan jawaban bahwa Islam radikal bertentangan dengan nilai-nilai dan budaya Amerika Serikat (Rogan, 2010).

Pernyataan ini tentu direspons dengan beragam oleh publik, media, dan para sarjana. Bagi publik Amerika Serikat, komentar Bush ini merupakan teriakan yang mempersatukan masyarakat dan komando untuk meningkatkan pertahanan AS. Bagi pers Amerika pernyataan Bush menjadi salah satu dukungan penting dalam memframing berita-berita mengenai Islam dan dunia Islam. Sementara bagi para sarjana, wacana yang dilontarkan Bush menyajikan sebuah data dan peluang untuk penelitian dan investigasi tentang implikasi-implikasi retorika mengenai keanggotaan Muslim versus non-Muslim (Lazar & Lazar, 2004; Leudar, Marsland, & Nekvapil, 2004).

Para peneliti juga melihat pernyataan Bush sebagai konstruksi tentang musuh yang jahat (Merskin, 2004) dan ajakan untuk memerangi ekstremisme Islam (Graham, Keenan, & Dowd, 2004). Bahkan, ada juga yang melihat retorika Bush sebagai justifikasi untuk serangan terhadap Afghanistan dan Irak (Chang & Mehan, 2008; Spielvogel, 2005). Semua kajian para sarjana di atas telah menunjukkan bagaimana retorika Bush menimbulkan konflik dengan

mendefinisikan ancaman terorisme radikal Islam sebagai lawan dalam perlawanan hidup mati atau *zero-sum* terhadap demokrasi.

Para sarjana yang lain seperti Mishra (2008) melakukan analisis terhadap pers dan media Barat dalam mempresentasikan hubungan antara Islam dan demokrasi. Para peneliti dan analis pers dan media Barat menunjukkan bahwa ketakutan Barat terhadap Islam adalah produk dari realitas biner mengenai Islam radikal versus demokrasi.

Phares (2007) misalkan, ia berpendapat bahwa perjuangan global Islam radikal (jihadisme) melawan Barat merupakan wujud nyata dari perang dan pertarungan ideologi. Menurutnya, jihadisme merupakan sebuah interpretasi kekerasan mengenai Islam yang didasarkan pada bentuk ektstrim radikalisme dan fundamentalis dari Wahabisme dan Salafisme. Lebih jauh Phares menyatakan bahwa para Jihadis mendeklarasikan perang melawan Barat dan para pemimpin Arab sekuler karena mereka menganggap bahwa inti premis ideologi demokrasi dan sekularisme merupakan anti tesa terhadap Islam.

Secara kritis, sarjana lain seperti Mishra (2008) berkesimpulan bahwa konstruksi oposisional Islam versus demokrasi lebih merupakan kritik etnosentrik yang hanya menunjukkan misrepresentasi Islam dan itu merupakan manifestasi dari imperialisme budaya Barat.

Sementara itu, analisis mengenai pidato Bush dan media Barat menghasilkan pemikiran yang memprovokasi dan menghasilkan konstruksi dinamika oposisional antara Islam dan demokrasi. Penilaian secara kritis menunjukkan bahwa riset semacam ini merupakan usaha secara sengaja dan penelusuran selektif mengenai wacana Barat yang terjatuh kepada sejumlah pandangan Jihadis mengenai hubungan Islam dan demokrasi.

Dari sini tampak absennya studi yang penting, yaitu riset berbasis komunikasi mengenai artefak atau tulisan yang diproduksi oleh para pimpinan dan organisasi Islam radikal seperti al-Qaeda, JI, JAD, ISIS, dan sebagainya. Secara kesarjanaan, investigasi terhadap narasi

para pimpinan Barat maupun Jihadis adalah sangat esensial jika kita menginginkan untuk memperolah pemahaman yang koheren tentang dinamika oposisional Islam dan demokrasi serta memberikan rekomendasi mengenai pencegahan dan kontra radikalisme yang dibutuhkan.

Meski demikian, perhatian terhadap narasi produksi proponen Jihadis telah diberikan oleh beberapa sarjana. Setidaknya bisa kita temukan dua studi penting di tengah kekurangan studi narasi jihadis. Pertama, studi yang dilakukan oleh Smith et. al. (Smith, Suedfeld, Conway, & Winter, 2008) yang menginvestigasi wacana kelompok teroris dan kelompok non teroris melalui analisis isi tematik. Mereka berkesimpulan bahwa dibandingkan dengan kelompok non-teroris, kelompok teroris menggambarkan diri mereka dengan gambaran moralitas yang lebih tinggi. Semua referensi agama mereka yang agresif menggambarkan musuh mereka secara lebih negatif.

Studi lain yang penting adalah analisis retorika oleh Rowland dan Theye (2008). Menurut Rowland dan Theye, ideologi kekerasan dan terorisme agama yang secara retorik disebut sebagai tindakan simbolik, dibentuk oleh apa yang didefinisikan sebagai bentuk retorika mitos. Pusat dari bentuk retorika mitos ini adalah struktur tripartit yang disingkat *DNA*: *Denial* (penghindaran), *Negation* (peniadaan) dan *Affrmation* (penegasan). Penghindaran berarti suatu upaya untuk menghindari tanggung jawab atas tindakan yang dilakukan sambil menimpakan kepada orang lain. Sementara itu, peniadaan *(negation)* adalah suatu usaha untuk tidak menerima keberadaan orang lain. Sedangkan afirmasi adalah penegasan identitas baru yang didasarkan atas landasan sejarah maupun aspirasi masa depan.

Selain dua studi tersebut juga terdapat analisis berbasis komunikasi singkat *(scan communication-based analysis)* atas wacana radikal Islam dengan analitis kritis. Sebagaimana dinyatakan Rowland dan Theye (2008: 53) "jika terorisme secara fundamental

retoris, maka memahami natur dari pesan tersebut dan mengapa banyak orang yang terpanggil dan tertarik untuk berkorban, menjadi sangat esensial." Untuk tujuan itu maka sangat penting bagi kita untuk memahami perangkat komunikasi *(communicative devices)* yang digunakan oleh para jihadis untuk mengartikulasikan yurisprudensi (ketetapan hukum) yang mereka gunakan melihat konsekuensi hukum atas tindakan kekerasan yang mereka lakukan.

Sementara studi Rogan (2010) merupakan salah satu studi dengan fokus pada dokumen pokok yang menjadi landasan ideologis Jihadis di dunia. Tujuan yang ingin dicapai Rogan dalam studinya adalah untuk menerapkan ilmu sosial melalui analisis berbasis framing untuk menginvestigasi dokumen karya Ayman al-Zawahiri dalam rangka mengidentifikasi perangkat pembingkaian *(framing devices)* dalam komunikasi kunci yang mengartikulasikan yurisprudensi al-Qaeda mengenai pernyataan perang melawan demokrasi Barat dan advokasinya terhadap jihad kekerasan *(violent jihad)*.

Fatwa al-Zawahiri menjadi kunci penting untuk memahami narasi terorisme jihadis, mengingat terdapat konsensus yang luas, dan bahkan mendekati universal, bahwa al-Qaeda dipandang sebagai organisasi teror jihadis utama dan tulisan Ayman al-Zawahiri sebagai wakil komandan al-Qaeda dan pimpinan Jihad Islam Mesir, adalah representasi dari pemikiran dan ideologi jihadis.

Analisis mengenai seberapa paralel pemikiran al-Zawahiri ini dengan pemikiran dan gerakan Jihadis di Indonesia akan saya ulas di sub bab lain tentang jaringan literatur radikal di Indonesia. Ini penting mengingat literatur yang tersebar menjadi basis pengajaran pada kelompok-kelompok jihadis di Indonesia.

D. Framing dan Studi Terorisme

Rogan (2010), dengan mengutip Bateson, mendefinisikan frame sebagai "kelompok atau rangkaian pesan (atau tindakan yang bermakna) yang menyediakan isyarat mengenai bagaimana

interaksi harus ditentukan dan bagaimana menginterpretasikan tindakan komunikasi dalam konteks yang spesifik. Sementara, Dewulf et al., (2005) dan Putnam & Holmer (1992), mengembangkan konsepsi sebagaimana dibangun oleh Bateson tentang framing. Menurut para sarjana ini, framing -sepanjang interelasinya dengan konflik- terbagi menjadi dua pengertian, yakni: framing sebagai skema kognitif, dan framing sebagai definisi yang dinegosiasikan mengenai makna yang dikonstruksi oleh komunikator selama proses interaksi.

Sedangkan William Gamson dan Andre Modigliani memandang framing sebagai cara bercerita atau gugusan ide-ide yang tersusun sedemikian rupa dan menghadirkan konstruksi makna dari peristiwa yang berkaitan dengan suatu wacana (Rachmat, 2006: 260). Dari perspektif interaksional, framing merupakan perangkat bahasa *(linguistic devices)* yang memastikan atau mendefinisikan elemen sentral pada interaksi konflik sebagaimana dinegosiasikan oleh para pihak selama proses interaksi (Dewulf, *et al*., 2005).

Menurut Dewulf, *et al.* (2005), perspektif skema kognitif memandang framing sebagai seperangkat harapan atau ekspektasi internal yang mendorong individu ke dalam interaksi tertentu. Sebagai perangkat linguistik, berbagai frame adalah mekanisme yang digunakan individu-individu untuk mengartikulasikan konseptualisasi mereka mengenai konflik, diri mereka sendiri, dan pihak lain.

Perbedaan antara interaksional dan perspektif kognitif adalah bahwa pendekatan interaksional menekankan negosiasi jalinan makna personal diciptakan bersama dalam dinamika interaksi, sementara pendekatan kognitif fokus pada struktur definisi statis mengenai personalisasi skema kognitif *(personalized cognitive schemata)*. Pembedaan personalisasi konseptual ini menawarkan wawasan tentang pandangan dunia mengenai definisi orang lain yang sangat esensial sebagaimana kita berusaha untuk memahami

mekanisme jihadis menjustifikasi tindakan mereka dan memotivasi pengikut mereka untuk terlibat dalam berbagai tindakan kekerasan.

Berdasarkan studi literatur, riset tentang framing terorisme pasca 9/11 dalam bidang komunikasi dapat diketahui tema dan hasil penelitian yang beragam. Secara umum tema penelitian bisa dikelompokkan ke dalam tiga kelompok tema atau domain pemikiran. Pertama, para sarjana telah menganalisis diskursus George W. Bush dan para pemimpin politik Barat mengenai kreasi mereka tentang pembedaan *in group/out group* dalam perang melawan teror dan konstruksi implisit mengenai musuh Arab/Muslim (Lazar & Lazar, 2004; Merskin, 2004). Sementara sarjana yang lain fokus pada ajakan-ajakan perang para pemimpin ini dan mengenai alasan moral perang melawan terorisme. (Graham *et al.*, 2004; Spielvogel, 2005).

Pada domain yang kedua terdapat beberapa artikel berkaitan dengan konstruksi komunikasi terorisme. Pertama adalah karya Stohl & Stohl (2007) yang dikhususkan untuk menunjukkan ketidaksesuaian antara analisis jaringan dengan teori jaringan komunikasi organisasi teroris. Kedua adalah karya Smith *et al.* (2008) yang menyajikan analisis isi *(content analysis)* terhadap diskursus teroris dan non teroris yang menyimpulkan bahwa kelompok teroris menggambarkan diri mereka sendiri secara moral lebih positif, agamis dan acuan referensi untuk agregasi, dan sebaliknya menggambarkan musuh-musuh mereka dengan penggambaran secara negatif.

Ketiga karya yang lebih signifikan terhadap studi ini yaitu studi Rowland and Theye's (2008) yang menginvestigasi struktur retoris simbolik diskursus teroris. Mengacu pada penggambaran dalam karya Burke (1966), Rowland dan Theye berpendapat bahwa sistem simbolik retoris membentuk pemahaman orang mengenai dunia. Secara spesifik mereka berpendapat bahwa orang mengandalkan "layar terministik/istilah-istilah" *(terministic screens)* (Burke, 1966: 45) sebagai acuan dalam menilai atau memberikan pandangan

tertentu mengenai realitas. Satu cara untuk memahami hubungan antara framing dan layar istilah *(framing and terministic screens)* adalah memandang bahwa kategori framing dan perangkat framing merupakan komponen esensial dari layar istilah itu.

Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya para sarjana di bidang konflik mengidentifikasi beberapa kategori framing yang berfungsi domain mengenai fokus dan definisi isu, yakni orang lain (*others*, *liyan*), diri *(self)*, proses interaksi dan interpretasi moral (Dewulf et al., 2005; Rogan, 2006). Struktur linguistik individual (perangkat frame mikro/*microframe devices*) merupakan isyarat simbolik yang menyediakan definisi untuk fenomena dan merefleksikan struktur kognitif yang mendasar, yang terdiri dari layar terministik individual *(individual terministic screens)*.

Fokus perhatian layar terministik adalah pada definisi individu mengenai realitas dengan menyeleksi dan mengajarkan apspek-aspek kunci yang menjadi dasar bagai individu dalam melihat realitas. Dengan kata lain secara independen setiap perangkat framing *(framing devices)* merefleksikan satu aspek esensial dari pandangan dunia individu-individu.

Keseluruhan perangkat framing terdiri dari gabungan layar terministik yang menunjukkan pandangan dunia individu-individu yang lebih besar, yang oleh Friye (1973) didefinisikan sebagai sebuah mitos ensiklopedik *(encyclopedic myth)*. Apabila gabungan berbagai layar *(screens)* merupakan basis sistem retorika berbagai kelompok, maka layar-layar tersebut dapat disebut menciptakan dan merefleksikan definisi pandangan dunia kelompok atau mitos ensiklopedik kelompok mengenai realitas *(group encyclopedic myth of reality)*.

Menurut Rowland dan Theye (2008), sistem retoris ini tidak tergantung pada situasi dan tujuan tetapi lebih merupakan kualitas epistemik yang menciptakan situasi dan tujuan sebagaimana hal itu mendefinisikan realitas bagi kelompok. Rowland dan Theye (2008:

54) selanjutnya berpendapat bahwa teroris ideologis dan religius, menarik motivasi dan yurisprudensi untuk tindakan mereka, dari bentuk retorika mitos yang berfungsi sebagai skema simbolik yang melegitimasi terorisme, dan mentransformasikannya ke dalam kekerasan sakral/suci *(sacramental violence)*. Sistem mitos inilah yang menyediakan justifikasi untuk tindakan destruksi kekerasan terhadap para korban yang tidak bersalah.

Rowlnd dan Theye kemudian mengusulkan bahwa bentuk-bentuk mitos simbolik teroris ideologis dan religius masa modern adalah struktur tripartit yang disingkat dengan akronim DNA (*Denial, Negotiation, Affirmation)*. Secara ringkas DNA berarti *"(1) perceived **D**enial of one's identity and existence by some other group, (2) thorough **N**egation of the identity of the group that represents the perceived threat to one's identity, and (3) **A**ffirmation of a renewed identity grounded in either the foundational history of the group or in some aspirational future state."*

Selain itu penelitian terorisme berbasis komunikasi juga berfokus pada persepsi publik dan potret media mengenai terorisme dan Islam, yang merupakan domain ketiga riset framing. Sebagai contoh karya yang dieditori Greenberg (2002) yang melaporkan reaksi publik dan media terhadap serangan 11 September 2001. Sementara buku yang dieditori oleh Norris Kern dan Just, fokus kepada bagaimana strategi framing media menyederhanakan, menstrukturkan dan memprioritaskan narasi mengenai kejadian-kejadian pemberitaan spesifik mengenai terorisme.

Secara khusus karya yang sangat menarik terkait dengan studi ini adalah studi Mishra (2008) yang menginvestigasi konstruksi media prestisius dan pers internasional Amerika Serikat mengenai Islam dan hubungannya dengan demokrasi. Berdasarkan studinya Mishra (2008:171-172) menyatakan bahwa "...Pers prestisius Amerika menunjukkan bahwa ketegasan peran politik apapun dalam Islam, kekerasan maupun damai, selalu digambarkan sebagai

ancaman terhadap demokrasi dan peradaban Barat". Lebih lanjut Mashra mengungkapkan bahwa "…Pers prestisius Amerika sering berasumsi bahwa munculnya agama dalam ruang publik secara otomatis menunjukkan kurangnya komitmen terhadap demokrasi, hak asasi manusia dan hak-hak perempuan." Mishra juga menunjukkan bahwa ketakutan Barat terhadap ekstremis Islam telah menciptakan oposisi biner *(binary opposition)* antara Islam dan sistem politik demokrasi dan oleh karenanya menjadi dasar bagi perang dan aksi-aksi imperialistik untuk mereformasi Islam agar sesuai dengan ideologi demokrasi sekuler Barat. Anggapan sentimennya adalah bahwa sistem politik non-Barat harus secara inheren mengadopsi pemisahan sekuler Barat antara gereja (masjid) dan negara sebagai prasyarat agar kompatibel dengan demokrasi dipersoalkan dan dipandang sebagai bentuk dari ekspansi liberalisme dan absolutisme imperialistik Barat.

Alih-alih melihat opisisi Islam terhadap demokrasi Barat sebagai realitas, Mishra (2008:156) berpendapat bahwa kritik liberal mengenai Islam dalam berbagai tingkat ketajaman dan bentuknya merupakan perluasan dari ketakutan sekularisme Barat terhadap keterlibatan peran agama dalam kehidupan individu dan realitas publik. Patut dipertanyakan apakah berbagai asprirasi dari mereka yang mencari petunjuk Islam mengenai pemerintahan mesti merupakan lawan dari prinsip-prinsip demokrasi dan apakah hal itu berbeda atau tidak dengan fundamentalisme religius dan konservatif yang terjadi di negara-negara Barat sekuler.

Namun demikian, Mishra mengakui bahwa investigasinya teradap representasi media Barat terhadap Islam dan demokrasi tidak menyediakan "gambaran yang lengkap tentang realitas hubungan antar keduanya". Mishra kemudian menyimpulkan dengan menyeru kepada para sarjana mengenai perlunya untuk menguji pandangan-pandangan mereka yang menginginkan Islam untuk

berperan dalam politik untuk memastikan secara jelas tentang persepsi mereka mengenai peran Islam.

Tulisan Rogan (2010) sebagaimana diakuinya merupakan usaha untuk menjawab ajakan Mishra dengan menginvestigasi mekanisme framing komunikasi dimana realitas Jihadis seperti al-Qaeda mendefinisikan dan menjelaskan yurisprudensinya untuk berperang melawan Amerika dan Barat. Perhatian secara khusus diberikan terhadap pandangan mengenai hubungan antara Islam dan demokrasi dan terhadap praktik-praktik jihad dan kesyahidan seperti bom bunuh diri *(istishhad)*, sebagaimana ditemukan dalam teks yang dipublikasikan karya Ayman al-Zawahiri.

Menurut hemat saya, kajian ini penting bukan untuk membuktikan natur kekerasan ekstremis yang dimotivasi oleh ajaran-ajaran internal proponen Jihadis. Lebih dari itu mengungkapkan konstruksi framing dan narasi semacam ini membantu kita dalam menangkap rangkaian bangunan logika yang mendasari kekerasan jihadis dan bermanfaat sebagai pertimbangan dalam pencegahan maupun kontra ektrimisme.

Studi Rogan (2010) mendasarkan diri pada artefak berupa dua dokumen karya yang diatribusikan kepada Ayman al-Zawahiri dan diperoleh dari *The Al-Qaeda Reader*, karya Ibrahim (2007). Menurut Ibrahim volume tersebut berisi koleksi dokumen-dokumen yang asilnya dipublikasikan dalam Bahasa Arab oleh berbagai penerbit Arab dan diperoleh semasa kerjanya di Perpustakaan Kongres Amerika Serikat *(US Library of Congress)*. Dokumen pertama berjudul *"Sharia and Democracy"* (Selenjutnya disebut dokumen Syari'ah) dan berfokus pada justufikasi ideologis untuk perang atau perlawanan Islam terhadap demokrasi.

Dokumen kedua, berjudul "*Jihad, Martyrdom, and the Killing of Innocents*" (selanjutnya disebut dokumen jihad) Teks ini berfokus pada yurisprudensi ideologis untuk mengobarkan Jihad kekerasan, mengambil atau mengorbankan nyawa sendiri dalam aksi jihad dan

penerimaan kematian baik Muslim dan non-Muslim non-kombatan. Setiap dokumen ditemukan dalam terjemahan Bahasa Inggris. Setiap teks mempertahankan referensi Arab dan Islam yang spesifik dan diterjemahkan oleh profesor ahli bahasa pada Southeastern University. Artefak ini dipilih karena fungsi teoritis dan praktisnya bagi yurisprudensi al-Qaeda mengenai jihad dan ideologi anti demokrasi, bukan karena kemungkinan pertimbangan nilai yang lain.

Tentu saja harus disadari terdapat perkembangan-perkembangan baru pada gerakan jihadis di berbagai belahan dunia dan melahirkan tokoh dan organisasi yang baru seperti ISIS, dan berbagai kelompok afiliasinya seperti JAD di Indonesia yang juga membutuhkan perhatian dari para sarjana.

Acuan studi terhadap fatwa al-Zawahiry karena gagasan dasanya yang mencerminkan inti dari cita-cita dan perjuangan kaum Jihadis meskipun tergabung dalam kelompok yang bermacam-macam. Untuk kepentingan tulisan pada Bab ini saya mengabaikan detail aspek-aspek metodologis dan proseduralnya. Saya hanya akan menyinggung sedikit saja kedua aspek itu agar diketahui kaitan antara cara kerja dan temuan yang dihasilkan. Selebihnya saya hanya fokus pada point-point temuan Rogan, membaca ulang secara kritis temuan itu dan meletakannya dalam ekuivalensinya dengan narasi-narasi jihadis lain yang berkembang di Indonesia, dan selanjutnya dilakukan refleksi teoritis yang berguna pengembangan lebih lanjut perspektif mengenai gerakan ektremisme jihadis.

Analisis dokumen yang dilakukan Rogan melibatkan beberapa langkah, Pertama, level analisis gestalt *(gestalt-level analysis)*,[9]

[9] *Gestalt* adalah sebuah teori yang menjelaskan proses persepsi melalui pengorganisasian suatu komponen-komponen yang memiliki hubungan, pola, dan juga kemiripan yang bersatu menjadi satu kesatuan. Teori ini dibangun oleh tiga orang, Kurt Koffka, Max Wertheimer, and Wolfgang Kohler. Lihat https://medium.muz.li/gestalt-principles-in-ui-design-6b75a41e9965

dilakukan dalam rangka mengidentifikasi secara induktif ketegori framing dan kerangka framing secara menyeluruh dimana sang penulis mengartikulasikan dasar-dasar ideologi dan yurisprudensi ideologi jihadis. Dengan menggunakan pendekatan yang serupa sebagaimana penelitian yang dilaporkan Brummans et al. (2008) dan Gray (2003), proses ini menghasilkan empat struktur kerangka dominan yang ada pada dokumen. (1) Cerita/Narasi menyeluruh *(Whole Story)* (2), Karakterisasi pihak lain *(Characterization of Other)*, (3) Presentasi diri *(Self-Presentation)*, dan (4) Kerangka/bingkai judgement moral *(Moral Judgment frames)*. Di dalam *judgement* moral kemudian diidentifikasi sub kategori klaim dan dukungan *(support)*

Kedua, literatur yang membahas framing konflik yang ada, direview dan ditemukan untuk mendukung validitas kategori yang luas. Sebagai contoh, penelitian Gtrays (2003) tentang framing para pihak dalam konflik mengenai sengketa lingkungan yang menyoroti tersebar dan sentralnya kerangka/frame cerita/narasi menyeluruh *(whole story)*, frame identitas/presentasi diri *(self-presentation)*, dan frame karakterisasi orang lain (*other*).

Menurut Gray, frame narasi menyeluruh *(whole story)* merupakan kategori framing yang paling umum dan menunjukkan bagaimana individu secara linguistik mendefinisikan tentang interaksi/ konflik dan mengenai apa itu dipandang. Sebagai contoh, ketika seorang individu melempar pernyataan singkat seperti "Semua ini adalah tentang uang", ini berfungsi sebagai narasi atau cerita menyeluruh *(whole story)* yang menangkap definisi individu-individu mengenai isu yang esensial. Identitas/*self-presentation* menunjukkan mengenai bagaimana seorang individu mendefinisikan diri dan *image* mengenai diri sebagaimana hal itu dipresentasikan kepada kerabat lain dan kepada pihak lain (Putnam & Wondolleck, 2003). Contoh lain misalnya, satu pihak mungkin

mengklaim menjadi "korban" tindakan pelanggaran pihak lain atau sebagai "pembela kebenaran moral".

Secara komparatif, frame karakterisasi orang lain adalah mengenai bagaimana seorang individu memilih untuk menggambarkan/ memotret orang lain sebagai manifestasi yang terkait dengan niat menyalahkan kenyataan hidup (Brummans et al., 2008; Gray, 2003). Misalnya, mendefinisikan lawan sebagai serakah, jahat ataupun label-label fungsi sub humam lainnya untuk menekankan perbedaan antara diri *(self)* dan kelompok lain dan hal itu menjustifikasi tindakan-tindakan tertentu.

Rogan (2006) meringkas sebuah investigasi yang mensintesakan beberapa kategori framing. Untuk kepentingan khusus studi ini yang menarik adalah bahwa analisis Rogan mengidentifikasi *judgement* moral sebagai kategori kerangka menyeluruh umum pada interaksi-interaksi konflik. Menurut Rogan, sejumlah sarjana di bidang konflik seperti Bandura (1998) mencatat pentingnya persepsi berdasarkan moral mengenai benar dan salah sebagai kritik terhadap dinamika interaksi konflik. Sementara itu, Putnam dan Wondoleck (2003) berpendapat bahwa konflik berbasis nilai yang berakar pada nilai-nilai moral, agama dan pribadi. Hal ini menjadi kerangka *judgment* moral *(frame moral judgement),* yang kemudian menjadi artikulasi penilaian moral mengenai hubungan, isu dan orang lain. Sebagai contoh mengklaim ketaatan terhadap kehendak Tuhan sebagai kewajiban tertinggi, atau membunuh karena agama seseorang adalah tindakan yang sangat saleh. Hal ini menjadi logika moral dan mekanisme untuk tindakan (Bandura, 1998).

Ketiga, pendekatan *grounded theory* serupa dengan yang dilaporkan oleh Brummans *et al.* (2008), digunakan untuk secara induktif mengidentifikasi framing mikro (*microframe*) yang tepat dalam masing-masing dari empat kategori framing umum untuk setiap dokumen. Tiga pembuat kode secara independen membaca setiap dokumen dan membuat daftar kemungkinan *mikroframe*. Kerangka

framing mikro ini merupakan mekanisme linguistik khusus yang digunakan oleh penulis untuk mengedepankan berbagai definisi dalam setiap kategori framing yang lebih luas. Misalnya, beberapa framing digunakan dalam kategori bingkai/frame presentasi diri (*self-presentation*) yang luas untuk mendefinisikan persona jihadis sebagai orang yang benar secara moral dan sebagai aktor yang memenuhi kewajiban agama. Daftar awal bingkai mikro ini telah ditinjau dan didiskusikan oleh ketiga pembuat kode untuk mencapai kesepakatan konsensus akhir mengenai mekanisme yang digunakan oleh penulis untuk memberlakukan kategori bingkai gestalt.

E. Narasi dan Framing Islam Radikal

Untuk menjelaskan bagaimana narasi dan framing dimainkan oleh kelompok Islam radikal, uraian berikut mengambil 2 (dua) contoh yang lazim digunakan di dalam dokumen-dokumen fatwa di kalangan Islam radikal, utamanya fatwa al-Zawahiry, yakni syari'ah vs demokrasi dan jihad-syahid dan membunuh. Dua contoh ini memberi gambaran jelas, bagaimana narasi dibangun dan framing dilakukan. Selengkapnya sebagai berikut:

1) Syari'ah vs Demokrasi

Melalui pendekatan induktif maka Rogan (2010) menunjukkan detail framing dokumen syariah dan demokrasi. Framing dokumen syari'ah itu terdiri dari *framing whole story*, meliputi empat perangkat *framing* mikro: (1) membela Islam dari konspirasi AS/Barat melawan Islam, (2) membela Islam dari demokrasi sebagai agama murtad yang berlawanan degan Islam, (3) membela Islam dari aturan yang korup dan murtad di tanah Islam, dan (4) melindungi hukum syariah.

Sedangkan dalam kategori penilaian moral, ditemukan empat perangkat framing di dalamnya kategori sub frame klaim: (1) taat kepada Allah SWT itu saleh, (2) ketidaktaatan kepada Allah SWT adalah murtad, (3) jihad adalah kewajiban, dan (4) demokrasi

adalah agama yang bersaing dengan Islam. Di tengah empat subframe klaim tersebut, terdapat tiga perangkat dicatat dalam kategori subframe dukungan (*support subframe*): (1) sesuai perintah Allah SWT, (2) sesuai dengan perintah ulama, dan (3) sesuai dengan pandangan penulis fatwa.

Sementara dalam kategori penilaian identitas diri *(self-presentation)*, terdapat empat perangkat framing mikro spesifik sebagai berikut: (1) korban ketidakadilan yang tidak bersalah, (2) benar secara moral, (3) pembela Islam, dan (4) jihadis karena kebutuhan/keniscayaan. Pada akhirnya, dalam karakterisasi orang atau pihak lain/*liyan (other),* muncul tiga perangkat mikroframing yang diidentifikasi: (1) orang lain/*liyan (other)* sebagai bukan manusia, (2) orang lain/*liyan* sebagai kafir/kafir, dan (3) orang lain/*liyan* sebagai jahat.

Mengingat kecenderungan penulis untuk menggabungkan kutipan dari teks lain, maka dua sub kategori tambahan diidentifikasi dalam rubrik yang lebih luas dari referensi tekstual: (1) kitab suci dan (2) penulis/teks lainnya. Secara keseluruhan konstruksi framing bisa dilihat pada tabel 3.

Tabel 3

Frekuensi Perangkat Framing tentang Syari'ah vs Demokrasi

No	Kategori Framing	Frekuensi
1.	Keseluruhan narasi/cerita (*whole story*)	
	a. Mempertahankan Islam dari demokrasi yang berlawanan dengan Islam	96
	b. Mempertahankan Islam dari pemimpin korup dan murtad serta pendudukan tanah Islam	27
	c. Melindungi hukum syari'ah	56
2.	Pernyataan dan moral *judgement*	
	a. Klaim	
	1. Menaati Allah SWT, Rasul, dan ulama adalah benar/ibadah	28
	2. Tidak taat kepada Allah SWT adalah kekafiran	33

No	Kategori Framing	Frekuensi
	3. Jihad melawan kafir adalah kewajiban	11
	4. Demokrasi bertentangan dengan Islam sebagai agama dan murtad	84
	b. Basis dukungan	
	1. Perintah/ajaran Allah SWT dan Muhammad SAW	35
	2. Perintah/ajaran Ulama/pemimpin Islam	34
	3. Pandangan pengarang	106
3.	Presentasi diri (*Self-presentation*): "siapakah saya/siapakah kita?"	
	a. Secara moral abaik dan benar	37
	b. Jihadis karena kewajiban Islam	6
4.	Karakterisasi terhadap orang lain/*liyan* (*characterization of other other*): "siapakah orang lain?"	
	a. Non Mukmin/kafir	51
	b. Jahat	13
5.	Rujuan Tekstual/*Textual Reference*	
	a. Kitab suci	38
	b. Pengarang/rujukan tekstual lain	34

Sumber: Rogan, 2010

Tabel 3 menyajikan frekuensi untuk masing-masing perangkat framing mikro yang diidentifikasi berdasarkan pembacaan cermat terhadap dokumen Syari'ah dan demokrasi. Perangkat framing mikro yang dominan yang teridentifikasi dalam keseluruhan narasi/cerita *(whole story)* adalah bahwa Islam harus dipertahankan dari demokrasi karena demokrasi adalah agama yang berlawanan dan bersaing dengan Islam dan karena itu murtad dari Islam.

Perangkat kedua yang paling penting adalah kebutuhan untuk melindungi dan melestarikan hukum Syariah sebagai kode etik inti penting bagi Muslim, dari demokrasi dan penguasa murtad negara Muslim. Framing seperti ini memposisikan Islam sedang diserang oleh ideologi yang bersaing, dan oleh karenanya prinsip-prinsip inti ajaran Islam harus dipertahankan. Logika ini dilanjutkan dalam kerangka penghakiman moral *(moral judgment)*, dimana perangkat yang paling sering digunakan adalah demokrasi bersaing dengan

Islam. Mendewa-dewakan demokrasi adalah bertentangan dengan hukum Tuhan, karena demokrasi adalah aturan manusia.

Sebagai contoh, kutipan berikut mewakili kerangka jihadis radikal untuk masalah ini:

> "Ketahuilah bahwa demokrasi, yaitu "aturan rakyat" adalah agama baru yang mendewakan massa dengan memberi mereka hak untuk membuat undang-undang tanpa terikat pada otoritas apapun. Untuk kedaulatan, seperti yang telah ditunjukkan sebelumnya, adalah (setara dengan) otoritas absolut; tidak ada yang menggantikannya. Mengenai hal ini, Abu al-Ali al-Mawdudi berkata: "Demokrasi adalah pendewaan manusia ... dan pemerintahan massa". Dengan kata lain, demokrasi adalah agama kafir buatan manusia, yang dirancang untuk memberikan hak untuk membuat undang-undang ke massa sebagai lawan Islam, di mana semua hak legislatif milik Allah SWT, Dia tidak memiliki sekutu. "Agama" yang digunakan di sini berarti regulasi dan pengaturan kehidupan masyarakat. Demokrasi membuat sekutu/partner bagi Allah SWT atau musyrik terhadap-Nya. Inilah yang menghasilkan korupsi yang tidak senonoh di bumi".

Mungkin yang paling dramatis, penulis fatwa (al-Zawahiry) memberikan penilaian sendiri tentang konflik, bahkan penolakan terhadap demokrasi bagi mereka yang bercita-cita untuk hidup sesuai hukum syariah. Argumen penolakan itu adalah: Pertama, di dalam demokrasi tidak ada batasan atau larangan untuk murtad (yang menurut hukum Syariah akan mendapatkan hukuman mati). Hal ini terjadi karena konstitusi mendeklarasikan kebebasan beragama; demikian pula melalui konstitusi terjadi penghapusan jihad melawan murtad.

Kedua, dalam demokrasi terjadi penghapusan jihad di jalan Allah SWT, yaitu jihad melawan kemusyrikan dan penistaan, karena konstitusi menetapkan kebebasan agama. Ketiga, sistem demokrasi menghapus *jizya* dan kondisi *dzimmi* diterapkan pada mereka yang non-Muslim, karena tidak ada perbedaan antara warga negara,

karena celah yang diciptakan oleh premis persamaan, hak, dan kewajiban.

Keempat, adanya penghapusan kekuasaan laki-laki atas perempuan. Fatwa al-Zawahiri mengajukan pandangan kontras melalui kutipan firman Allah SWT: *"Pria memiliki otoritas atas wanita, karena Allah telah membuat yang satu lebih tinggi dari yang lain"* [QS. 4: 34]. Namun dalam demokrasi, perempuan memiliki hak untuk meniru martabat dan status hukum laki-laki. Itulah buah dari "kesetaraan", buah dari demokrasi.

Atas argumentasi kontradiksi demokrasi dengan Islam itu, maka dibangun klaim bahwa percaya pada demokrasi adalah ketidaktaatan dan ketidaksetiaan pada kehendak Tuhan. Sedangkan menegakkan syari'ah adalah kepatuhan kepada Tuhan, merupakan kewajiban dan tindakan pengabdian. Ketidaktaatan pada Tuhan menghasilkan penghinaan dan ketidaksetiaan terhadap hukum Syariah.

Klaim argumentasi tersebut kemudian dikuatkan dengan pendapat dan pandangan penulis fatwa. Pendapat dan pandangan penulis fatwa sering kali justru lebih banyak dipakai sebagai pembenar terhadap pandangan ini, kemudian dikuatkan dengan menggabungkan rujukan pada ayat al-Quran dan pandangan ulama lainnya sebagaimana fatwa berikut:

> "Kitab (al-Quran), Sunnah dan pendapat ulama-ulama, baik dulu maupun sekarang, semuanya dengan jelas menunjukkan bahwa menukar Syariah Islam dengan sesuatu yang lain adalah kekufuran. Fatwa Syekh Islam, Ibn Taymiyya, dimana ia berkata: 'Telah diketahui dengan baik (masyhur) dan pasti, bahwa berdasarkan Islam dan *ijma'* (*consensus*) Muslim, siapa pun membenarkan kepatuhan pada sesuatu selain Islam, atau kepatuhan pada hukum selain Islam Syariah Muhammad, ia adalah kafir. Seperti orang-orang kafir yang beriman beberapa bagian dari Kitab, sementara tidak mempercayai sebagian yang lain. Seperti yang dikatakan Yang Allah

> Maha Tinggi: "Mereka yang menolak Allah dan utusan-Nya, yang mencari untuk membedakan antara Allah dan rasul-Nya dengan mengatakan kami percaya pada beberapa [ayat] dan menolak yang lain, berharap dengan demikian menemukan jalan tengah, tentu saja ini orang-orang kafir. Kami telah menyiapkan malapetaka yang memalukan bagi orang-orang kafir! "(Q.S 4: 150 151).

Jika diamati fatwa tersebut di atas, terdapat satu perangkat mikro *(micro device)* yang menonjol dalam kategori framing presentasi diri *(self-presentation)*. Melalui perangkat mikro di dalam fatwa ini, diri mereka secara khusus menggambarkan sebagai orang yang benar secara moral, baik dalam ideologi maupun tindakan, seperti yang dapat diperoleh dari ajaran kitab suci dan ulama.

Secara komparatif, di dalam karakterisasi framing mengenai orang lain/*liyan,* perangkat yang dominan adalah yang lain (*liyan*) itu kafir, menjadi tidak beriman/non-Muslim. Presentasi diri dan karakterisasi *liyan* tersebut didukung oleh integrasi yang cukup seimbang antara teks kitab suci dan teks pandangan ulama lainnya. Lihat contoh kutipan di bawah ini.

> "Jadi siapa pun yang pernah meragukan kesempurnaan Islam, meninggalkannya demi salah satu sistem [pemerintahan] orang-orang kafir, yang seperti itu adalah kafir, membuat palsu semua ayat [al-Quran]. Allah SWT berkata: 'Tidak ada, kecuali orang-orang kafir, menyangkal Wahyu Kami' (Q.S 29:47). Islam memuliakan dan tidak dimuliakan; Islam tidak menerima pencampuran dengan [ideologi] lain. Jadi, siapa saja yang menyerukan Islam sambil menampilkan [sistem] perselingkuhan, seperti demokrasi atau sosialisme, adalah orang kafir yang murtad. Allah SWT berkata: 'Dan sebagian besar mereka tidak percaya kepada Allah kecuali dengan mengasosiasikan (orang lain sebagai sekutu) dengan-Nya!" (Q.S 12: 106). Jadi, siapa yang mengaku sebagai "Muslim-demokratik" atau seorang Muslim yang mengajak kepada demokrasi, adalah seperti seseorang yang mengatakan tentang dirinya sendiri: "Saya

seorang Muslim Yahudi" atau "Saya seorang Muslim Kristen", yang lebih buruk dari yang lain. Dia adalah seorang kafir yang murtad.

Jelas bagaimana framing presentasi diri *(self-presentation)* dibangun dengan menggambarkan diri mereka sebagai orang yang benar secara moral, baik dalam ideologi maupun tindakan, seperti yang dapat diperoleh dari ajaran kitab suci dan ulama. Kemudian, memframing orang lain/*liyan* sebagai orang yang kafir atau murtad.

2) Jihad, Syahid, dan Membunuh Orang tak Bersalah

Contoh kedua adalah fatwa mengenai jihad, syahid, dan membunuh orang tak bersalah. Dalam fatwa mengenai jihad, Framing Keseluruhan Narasi *(whole story)* diidentifikasi terdiri dari 10 perangkat *microframing*, yakni: (1) membela Islam, (2) jihad, (3) kesyahidan sebagai tindakan jihad, (4) kemartiran/kesyahidan sukarela, (5) kemartiran/kesyahidan tidak sukarela, (6) membunuh orang lain, (7) membunuh orang tak berdosa, (8) membunuh non-Muslim/kafir, (9) membunuh Muslim murtad, dan (10) petikan/kutipan yurisprudensi.

Sedangkan dalam kategori Penilaian Moral, teridentifikasi terdapat lima perangkat dalam kategori sub-framing klaim (*claim subframe*), yakni: (1) taat kepada Allah SWT itu saleh, (2) ketidaktaatan kepada Allah SWT adalah murtad, (3) jihad adalah kewajiban, (4) mati untuk dan taat kepada Allah SWT dan Islam (5) kebohongan diperbolehkan dalam jihad / perang. Sementara empat perangkat teridentifikasi dalam kategori subframe dukungan (*support subframe*), yakni: (1) sesuai perintah Allah SWT, (2) sesuai perintah ulama Islam, (3) menurut penulis fatwa, dan (4) dengan contoh/cerita/riwayat.

Selanjutnya, dalam kategori Identitas *(self-presentation)*, terdapat dua perangkat mikro *(microdevices)* spesifik yang dapat diidentifikasi, yakni: (1) benar secara moral, (2) jihadis karena kebutuhan. Kemudian berikutnya, di dalam karakterisasi kategori Orang

Lain/*liyan* (*other*) empat perangkat framing diidentifikasi, yakni: (1) orang lain/*liyan* (*other*) sebagai musuh, (2) Muslim lainnya sebagai pelaku kerusakan, (3) Muslim lain sebagai murtad, dan (4) orang lain/*liyan* sebagai non-Muslim. Serupa dengan dokumen Syariah, dua sub kategori tambahan diidentifikasi dalam Referensi Tekstual, yakni: (1) kitab suci dan (2) lainnya penulis / teks.

Selengkapnya mengenai konstruksi framing jihad dan kesyahidan dapat dilihat pada tabel 4.

Tabel 4
Frekuensi perangkat framing untuk jihad, kesyahidan dan membunuh orang tak bersalah

No	Kategori Framing	Frek-uensi
1.	Keseluruhan narasi/cerita (*whole story*)	
	a. Membela Islam	15
	b. Jihad sebagai doktrin Islam	81
	c. Kesyahidan sebagai tindakan jihad	62
	1. Kesyahidan sukarela (*voluntary martyrdom*)	27
	2. Kesyahidan terpaksa (*involuntary martyrdom*)	16
	d. Membunuh yang lain (*liyan*/other)	64
	1. Muslim yang tidak bersalah (*non combatants*)	54
	2. Non muslim (kafir)	9
	3. Muslim yang murtad	4
	e. Kesimpulan hukum (*summative jurisprudence*)	40
2.	Pernyataan dan moral *judgment*	
	a. Klaim	
	1. Menaati Allah SWT, Rasul, dan ulama adalah benar/ibadah	30
	2. Tidak taat kepada Allah SWT adalah kekafiran	15
	3. Jihad melawan kafir adalan kewajiban	83
	4. Mati untuk Islam (Allah SWT) adalah tindakan ibadah	61
	5. Penipuan dalam perang diperbolehkan (*justified*)	13
	b. Basis dukungan	
	1. Perintah/ajaran Allah SWT dan Muhammad SAW	40

No	Kategori Framing	Frek-uensi
	2. Perintah/ajaran Ulama/pemimpin Islam	44
	3. Pandangan pengarang	79
	4. Melalui contoh	49
3.	Presentasi diri (*Self-presentation*): "siapakah saya/siapakah kita?"	
	a. Secara moral abaik dan benar	114
	b. Jihadis karena kewajiban Islam	75
4.	Karakterisasi terhadap orang lain/*liyan* (*characterization of other other*): "siapakah orang lain?"	
	a. Sebagai musuh	63
	b. Muslim sebagai:	
	1. Korban/jaminan kehancuran (*collateral damage*)	53
	2. Murtad/kafir	14
	c. Non muslim/kafir	38
5.	Rujuan Tekstual /*Textual Reference*	
	a. Kitab suci	33
	b. Pengarang/rujukan tekstual lain	68

Sumber: Rogan (2010)

Tabel 4 menunjukkan frekuensi untuk masing-masing perangkat framing mikro tertentu yang diidentifikasi melalui pembacaan cermat terhadap dokumen fatwa jihad. Berdasarkan tabel tersebut diketahui bahwa kerangka narasi keseluruhan *(whole story)* dominan yang terungkap dalam teks adalah bahwa jihad merupakan elemen sentral dari doktrin Islam, kemartiran adalah mekanisme penting untuk melaksanakan jihad, dan pembunuhan terhadap orang lain adalah dasar jihad dan kesyahidan. Sebagai contoh, fatwa al-Zawahiri menyatakan:

> "Allah SWT telah mewajibkan jihad atas nama-Nya kepada hamba-hamba-Nya yang beriman. Al-Muqadam bin Ma'ad Yakrub mengatakan bahwa Nabi Allah bersabda: "Syuhada spesial bagi Allah". Nah, jika syahid dan syuhada diajarkan sebagai ajaran yang sedemikian agung, maka menuntut syahid dan menginginkan kematian di jalan Allah menjadi sah. Al-Qurtubi mengatakan dalam

komentarnya tentang Sabda Yang Maha Tinggi: "Peperangan diwajibkan untukmu, meskipun itu dibenci bagimu '[Q.S 2: 216].

Berkaitan dengan kesyahidan, al-Zawahiry membedakan antara tindakan kemartiran sukarela *(volountary)* dan tidak sukarela *(involountary)*. Kemartiran sukarela adalah kematian jihad. Sedangkan kemartiran tidak sukarela menunjuk kepada kematian Muslim non-pejuang yang tidak bersalah yang terbunuh sebagai hasil dari tindakan jihad Muslim lain melawan non-Muslim.

Mengenai kesyahidan sukarela dan tidak sukarela ini, mereka mendasarkan diri pada yurisprudensi teologis yang menurutnya memungkinkan untuk mati syahid secara sukarela dan tidak sukarela sebagaimana pernyataan dalam fatwa jihad berikut ini:

> "(Seringkali) bercampur di antara orang-orang kafir, yang menjadi sasaran mujahidin dalam peperangan, adalah mereka yang tidak boleh dibunuh -seperti Muslim, *dzimmi*, wanita dan anak-anak, dan seterusnya. Jadi, apakah jihad yang ditugaskan kepada kita harus ditinggalkan karena mereka melindungi darah?, atau membunuh karena kecelakaan (*by accident*) tidak sengaja? Hal ini dimaafkan dalam menghadapi kebaikan tertinggi yaitu berjihad melawan orang-orang kafir musuh Allah Yang Maha Esa? Ini adalah jalan yang diikuti oleh para khalifah yang saleh. Dan hal itu sudah diketahui dengan baik, barang siapa mengikuti jalan seperti itu, membombardir orang-orang kafir, niscaya akan memukul wanita mereka dan anak-anak yang dilarang dibunuh. Begitu juga halnya jika ada Muslim di antara mereka.
>
> Maka jihad tetap wajib, bahwa ada (kemungkinan) memukul wanita, anak-anak, dan Muslim] tidak menghalangi peluncuran serangan melawan mereka (orang kafir), menembakkan panah dan menggunakan [senjata] lain. Dan kami berasumsi bahwa mereka (wanita, anak-anak, dan orang muslim) yang ikut terbunuh adalah martir, dan percaya bahwa apa yang dikatakan Syekh Islam tentang mereka berlaku: "Orang-orang Muslim yang tidak sengaja

terbunuh adalah martir; dan jihad wajib tidak boleh ditinggalkan, karena itu menciptakan martir".

Dalam framing Penilaian Moral, perangkat klaim dominan yang disuguhkan adalah bahwa jihad melawan kekafiran merupakan kewajiban semua Muslim, dan mati demi Islam dan kepentingan Allah SWT dan rasul-Nya dianggap sebagai tindakan pengabdian yang paling tinggi. Framing lainnya adalah klaim al-Zawahiri bahwa ketaatan individu kepada Allah SWT, rasul, dan ulama / pemimpin agama lainnya adalah tindakan orang yang benar dan saleh sebagaimana pernyataan al-Zawahiri berikut ini:

"Allah, Yang Terberkahi dan Yang Maha Tinggi, berfirman: "Allah telah membeli mereka dari orang-orang beriman kehidupan dan barang-barang duniawi, dan sebagai imbalannya telah menjanjikan mereka Surga: mereka akan berperang di jalan Allah dan akan membunuh dan dibunuh". Orang-orang terbaik adalah mereka yang siap berjihad di jalan Allah Yang Maha Tinggi, meminta kemartiran kapan saja atau di mana saja. Jadi ini adalah contoh lain dari legitimasi menghancurkan diri sendiri tidak hanya untuk mendapatkan manfaat dari iman, tetapi juga untuk melarang orang-orang kafir dari memerintah dan mempermalukan Muslim. Uraian di atas adalah bukti keunggulan jihad dan kewajiban menjalankannya. Berjihad melawan orang kafir adalah dasar kemuliaan dan kehormatan, sementara meninggalkannya mengakibatkan pelanggaran dan penghinaan.

Dua klaim yang lebih rendah menyatakan bahwa ketidaktaatan pada kehendak Tuhan adalah tindakan perselingkuhan dan penipuan. Ini adalah alasan yang dapat diterima dan disetujui untuk memasukkan dan melibatkannya sebagai musuh dalam perang.

"Ibn Omar juga menyampaikan bahwa Nabi bersabda: "Karena kamu telah meninggalkan jihad, memegang ekor sapi dan menjual barang dagangan, Allah telah mempermalukan kalian dan kalian tidak akan pernah bisa melepaskannya dari diri kalian sampai kalian

bertobat kepada Allah dan kembali ke posisi semula". Ketika Muslim biasa melakukan jihad di jalan Allah, merekalah yang orang terkuat. Tapi ketika mereka meninggalkannya, Allah mempermalukan mereka dengan perpecahan dan penaklukan, seperti yang dikatakan Nabi: "Jika Anda menjalani kehidupan rumah tangga, berpegang pada ekor ternak, puas dengan pertanian, dan dengan demikian meninggalkan jihad, Allah akan membiarkan penghinaan menguasai kalian sampai kalian kembali kepada agama kalian". Demikianlah menurut Nabi, meninggalkan jihad di jalan Allah sebagai penyebab penghinaan dan aib. Sementara membuat kemuliaan menjadi tanggung jawab semua orang mukmin dengan cara kembali berjihad di jalan Allah SWT, yang dianggap oleh Nabi sebagai kembali kepada agama".

Sedangkan framing kategori Presentasi Diri *(self-presentation)* hanya terdiri dari dua perangkat pembingkaian, dimana masing-masing terjadi dengan frekuensi yang sangat bermakna. Kerangka Penyajian Diri tentang keseriusan/kebenaran hak moral, sejauh ini merupakan perangkat yang paling sering direkam di semua kategori. Al-Zawahiri juga menyajikan definisi diri bahwa dia dan orang lainnya menjadi jihadis karena kewajiban Islam.

"Kapan pun mereka bisa, bagaimanapun, orang beriman harus memerintahkan yang baik dan melarang kejahatan (amar ma'ruf nahi munkar) yang pada dasarnya berjihad di jalan Allah dan menyerukan panggilan untuk pindah kepada agama Allah Yang Mahatinggi. Allah berfirman: "Mereka yang telah kami berikan penguasaan atas bumi menegakkan shalat, memberikan sedekah, memerintahkan yang baik, dan melarang yang munkar; Allah Maha Menguasai atas segala sesuatu "[Q.S 22: 41]. Pandangan ini adalah pandangan yang kami pegang, yaitu mengizinkan pemboman dalam rangka untuk mempercepat jihad dan tidak pernah menundanya. Dan berdasarkan alasan ini, kami melihat bahwa membombardir organisasi kaum kafir dan murtad di zaman sekarang ini menjadi keharusan jihad dalam perang kita dengan para tiran musyrik".

Penulis fatwa, Ayman al-Zawahiri, mengkarakterisasi orang lain/*liyan (other)* terutama sebagai musuh Islam, dan menyebut membedakan antara Muslim sebagai syuhada secara sukarela (*voluntary martyr)* dan secara tidak sukarela *(involuntary martyr)*. Syahid secara tidak sukarela berarti ia meninggal akibat tindakan jihad orang lain terhadap orang-orang kafir dan murtad, tetapi ia sendiri gagal melakukan jihad melawan orang-orang kafir dan murtad tersebut. Untuk memperoleh dukungan pendapatnya, Ayman al-Zawahiri sangat mengandalkan referensi ke teks-teks Islam dan kutipan-kutipan kitab suci sebagai argumennya. Ia berpendapat bahwa diantara mereka yang perlu diperangi pada hari dan zaman ini adalah para penguasa yang memerintah masyarakat tanpa Syariah, mereka yang berperang melawan orang-orang Islam, mereka yang berteman dengan orang-orang kafir dari kalangan Yahudi, Kristen, dan lain-lain. Tidak diragukan lagi bahwa (Muslim) yang bercampur dengan orang-orang kafir, orang murtad, dan pembantunya, atas kehendak bebas mereka sendiri, kurang suci dalam agama dibandingkan orang-orang Muslim yang dipaksa dan digunakan sebagai tameng dan bahkan yang terakhir ini (mereka yang lebih sakral), para ulama telah mengizinkan untuk ditembak setiap kali mereka berada di tengah-tengah orang kafir.

F. Jaringan Literatur Islam Radikal di Indonesia

Kita telah mengetahui dengan detail narasi radikal berdasarkan studi atas tokoh jihadis radikal Ayman al-Zawahiry sebagaimana telah diuraikan sebelumnya. Uraian berikut memaparkan tendensi-tendensi radikal dalam literatur berbagai kelompok Islamis di Indonesia. Di awal saya telah menyatakan bahwa literatur merupakan sarana yang penting bagi kelompok-kelompok Islamis.

Urgensi literatur ini dapat dilihat dari ketersediaan berbagai jenis literatur yang digunakan untuk bahan kajian, sumber rujukan, materi training, dan landasan pergerakan organisasi tersebut, baik ritual keagamaan maupun sosial dan politik. Oleh karena itu,

sebelum kita merefleksikan beberapa pokok pikiran mengenai pandangan-pandangan proponen jihadis, saya merasa perlu mengungkapkan ekuivalensi temuan Rogan dengan literatur Islamis di Indonesia. Tujuannya tentu agar kita tidak kehilangan konteks kepentingan studi untuk Indonesia, di samping menunjukkan literatur sebagai elemen penting yang membentuk jejaring ideologis kaum Jihadis yang mengikat mereka secara bersama-sama.

Pentingnya perhatian terhadap perkembangan ide-ide dalam literatur di Indonesia juga ditunjukkan dengan perkembangan literatur Islamis yang menarik minat kalangan generasi muda Islam (generasi milenial) sebagaimana ditunjukkan oleh Noorhaidi (2018) tentu menjadi fakta yang mendorong perlunya kajian-kajian mengenai konten dan model narasi yang dikembangkan melalui literatur tersebut. Perkembangan literatur Islamisme juga merefleksikan dinamika intelektual, jejaring, transmisi ide dan perkembangan sosial ekonomi dan orientasi ideologi kelompok tersebut.

Studi narasi radikal dengan fokus pada literatur Islamis di Indonesia harus terus dilakukan dengan alasan mendasar bahwa literatur Islam merupakan sumber pengetahuan budaya yang sangat sentral dalam membentuk masyarakat Muslim.[10] Dengan demikian, mengetahui ide-ide dan tema-tema yang terkandung di narasi Islamis menjadi cara mendasar untuk memahami natur dan arah gerakan Islamis di Indonesia. Untuk memahami isi, ide, dan gagasan dari literatur Islamis di atas, tentu perlu dilakukan kajian mendalam pada masing-masing literatur tersebut.[11]

---

[10] Nasr Hamid Abu Zaiyd menyebut peradaban Islam sebagai peradaban teks (*Hadarat al-Nash*). Dalam peradaban semacam itu maka teks seperti Al-Quran, Hadits, dalam khazanah literatur Islam seperti Tafsir, Kalam, Fiqh dan Tasawuf menjadi sangat sentral dalam membentuk identitas dan menentukan arah masa depan umat Islam. Lihat Nasr Hamid Abu Zayd (2000).

[11] Untuk penelitian semacam ini lihat, Tim Peneliti Balitbang Agama Semarang (2016), Potensi Radikalisme dalam Literatur Kelompok Keagamaan, Laporan

Satu hal yang bisa dipastikan adalah bahwa karya-karya literatur ini merupakan media komunikasi, yang paling tidak bisa menjawab kebutuhan para pencari keagamaan (*religious seeker*) sebagaimana yang telah dijelaskan pada bab terdahulu. Narasi-narasi yang dikembangkan dari literatur tersebut juga menjadi kerangka agama (*religious framing*) yang membentuk identitas dan keyakinan kolektif para partisipan dan joiner dalam gerakan radikal.

Pada tahun 2016, Tim Peneliti Balitbang Agama Semarang telah melakukan penelusuran terhadap literatur yang digunakan pada 10 institusi Islamis (organisasi dan pesantren) di Indonesia. Kerja penelitian ini menemukan berbagai literatur Islamis— sedikitnya 150 literatur—baik kitab klasik, buku, majalah, buletin, dan artikel-artikel atau e-book yang diupload lewat internet yang jumlahnya terus berkembang. Bisa diduga jumlah literatur Islam radikal di Indonesia ini akan terus berkembang jika tidak ada usaha sungguh-sungguh untuk mengatasinya.

Mengetahui jaringan literatur ini penting, sebagai bagian dari memahami jaringan transmisi intelektual pemikiran, dan gerakan Islam radikal. Sejumlah literatur berupa kitab Islamis di Indonesia bisa dilihat pada tabel di bawah ini.

Tabel 5
Daftar kitab sumber rujukan kelompok islamis di Indonesia

No	Nama Kitab
1.	*Zadud Da'iiyah Ilallah*
2.	*Kitabul Mazhalim wal Ghashab*
3.	*Birri wash Shilah*
4.	*Kitabul Hudud*
5.	*Majmu' Fatawa Ibn Baz*
6.	*Majmu' Fatawa wa Maqalat Mutanawwi'ah*

Penelitian. Dengan analisis isi penelitian ini menjawab pertanyaan "*what, to whom, dan how*" dari suatu proses komunikasi dalam konteks gerakan radikal.

No	Nama Kitab
7.	*At-Tarikh as Sirri li Jama'atil Ikhwanil Muslimin*
8.	*Al-Quthbiyyah Hiyal Fitnah Fa'rifuha t*
9.	*Zairul Mutahawin*
10.	*Ash-Shahwah al-Islamiyah Dhawabith wa Taujihat*
11.	*Mushannaf karya al Imam Abdur Rozaq*
12.	*Shahih at Targhib karya asy Syaikh Muhammad Nashiruddin al Bani*
13.	*Ad-Durar adz-Dzahabiyyah fi Ushul wa Manhaj Da'wah Salafyyyah*
14.	*Risalah Nashihatun Ghaliyatun wa Kamzun Tsamin karya asy Syaikh Zaid al Madkhali*
15.	*Risalah Nashihatun Ghaliyatun wa Kamzun Tsamin karya asy Syaikh Zaid al Madkhali*
16.	*Hasyiyah Tsalatsatil Ushul karya as Syaikh Abdur Rahman bin Qashim al-Hambali an Najdi*
17.	*Zadul Ma'ad karya Ibnu Qayim*
18.	*At-Tauhid karya as Syaikh Muhammad Abdul Wahab*
19.	*Risalah Mujmal 'Aqidah as Salaf as Shalih karya asy Syaikh Shalih al Fauzan*
20.	*Tahqiq dan Tahrij*
21.	*Ash-Shahih al Musnad min Asbabi an Nuzul*
22.	*Asy-Syafa'ah*
23.	*Al-Jami ash Shahih fil Qadar*
24.	*ash Shahih al Musnad min Dalail an Nubuwah*
25.	*Sha'qatul Zilzal li Nafsi Abathil ar Raidh wal I'tizal*
26.	*As Suyuf al Batirah li Jihad asy Syuyu'iyah al Kafirah*
27.	*Riyadhul Jannah fir Radd 'ala A'da'i as Sunnah*
28.	*Ath Thali'ah fir Radd 'ala Ghullati asy Syi'ah*
29.	*Bahtsun Haula al Qubbah al Mabniyyah 'ala Qabri Rasulullah*
30.	*al IIhad al- Khumaini fi Ardhi al Haramain*
31.	*Fatawa fi Wahdah Ma'a asy Syuyu'iyyin*
32.	*Irsyadu Dzawi al Fathan li Ib'adi Ghulati ar Rawafidh minal Yaman*
33.	*Rudud Ahlil 'Ilmi 'ala ath Tha'inin fi Hadits as Sihr*
34.	*Al-Makhraj minal Fitnah*
35.	*Hadzihi Da'watuna wa 'Aqidatuna*
36.	*Idhahu al-Maqal fi Asbaby az Zizal*

Sumber: Majalah Asy-Syariah Edisi 13-16

Literatur Islamis mengandung ajaran pengetahuan budaya yang sangat kompleks, yang merentang dari tata aturan kehidupan personal (*ahwal al-sahsiyyah*) maupun kehidupan sosial-politik (*al-siyasah al-ijtima'i*). Secara tematik, kitab-kitab itu juga mengandung berbagai tema keagamaan seperti akidah, syari'ah dan akhlak serta *mu'amalah* secara luas. Ajaran dan pengetahuan tersebut diklaim berasal dari sumber pokok ajaran Islam yaitu al-Quran dan Sunnah.

Secara khusus penelitian Balitbang Agama Semarang telah melakukan penelusuran mengenai potensi radikalisme dalam kandungan berbagai kitab yang terseut di atas. Identifikasi dilakukan dengan melakukan koding ayat-ayat yang memiliki kaitan dengan tema-tema pokok yang diusung oleh kelompok radikal. Berdasarkan metode koding terhadap ayat-ayat yang banyak menjadi rujukan dalam literatur Islamis, maka dapat diketahui bahwa ayat-ayat yang banyak menjadi acuan dasar Islamisme, dapat dilihat pada tabel berikut ini:

Tabel 6.
Tema-tema literatur islamis

No	Tema/Konsep	Jumlah	Persentase
1.	Khalifah	2	4%
2.	Amar Ma'ruf Nahi Munkar	8	15%
3.	Baiat	0	0%
4.	Jihad	11	21%
5.	Takfir	4	8%
6.	Walla wa al-Barra'	1	2%
7.	Jihad dan Qital	3	6%
8.	Taghut	5	9%
9.	Imamah, Amir, Khalifah, Wali	5	9%
10.	Ghanimah, Fai, Anfal, Luqathah	1	2%
11.	Syu'ub wa al-Qabail	2	4%
12.	Hijrah	1	2%
13.	Syahid	1	2%
14.	Perang Suci	1	2%
15.	Pemimpin non-Muslim	1	2%

16.	Syariat Islam	3	6%
17.	Pemimpin Wanita	1	2%
18.	Toleransi	2	4%
19.	Musuh Islam	1	2%
	JUMLAH	53	100%

Sumber: Lapoan Penelitian Balitbang Agama (2016:37-38)

Berdasarkan tabel di atas, maka tampak bahwa terdapat 53 ayat dengan 5 tema utama dalam literatur Islamis, yakni secara berturut-turut adalah ayat tentang *jihad, amar ma'ruf nahi munkar, thaghut* dan *imamah*, serta *khalifah/khilafah* dan *Syariat Islam*. Data ini menunjukkan adanya intensitas kajian terhadap konsep-konsep jihad dan lainnya, signifikansi tema-tema Islamis dalam membentuk karakter Islam, dan sekaligus menjadi bukti gencarnya kelompok Islamis dalam menyebarkan konsep-konsep tersebut melalui bacaan yang diterbitkan. Selengkapnya disajikan pada tabel 7.

Tabel 7
Ayat paling populer (paling sering dirujuk)
dalam literatur Islamis di Indonesia

No	Topik Ayat yang Dikutip	Persentase Dikutip
1.	Jihad	21 %
2.	Amar ma'ruf nahi munkar	15 %
3.	Thaghut dan Imamah	9 %
4.	Khalifah/Khilafah	8 %
5.	Syariat Islam	6 %

Sumber: Lapoan Penelitian Balitbang Agama (2016: 38)

Berdasarkan koding terhadap isi literatur Islamis di Indonesia, maka dapat ditemukan tema-tema yang memiliki relevansi dengan ayat-ayat yang banyak dikutip di atas. Tema-tema yang dimaksud adalah *jihad, amr makruf nahi munkar, wala al-bara, bid'ah, takfiri, doktrin al-rujû' ila Quran wa al-Sunnah, konsep amir, konsep bai'at,*

konsep khilafah, konsep dar al-harbi, darussalam, darul aminah wa syahadah, konsep tathbiqus syariah Islam (penegakan Syariat Islam)*, qital, su'ub, qabail, qaryah, hub al-wathan, mantiqi,* dan *wali*.

Data ini menunjukkan bahwa ada peningkatan kajian terhadap konsep-konsep jihad dan lainnya dan kelompok-kelompok keagamaan yang diteliti ini cukup gencar mensosialisasikan konsep-konsep tersebut melalui bahan bacaan yang mereka terbitkan. Untuk mengetahui bagaimana kelompok keagamaan mendefinisikan konsep jihad dan lainnya serta untuk mengetahui fokus kajian masing-masing kelompok keagamaan, pada bab selanjutnya akan dibahas pemaknaan kelompok-kelompok keagamaan terhadap konsep-konsep kunci radikalisme jihad, amr makruf nahi mungkar, taghut dan imamah, khalifah/khilafah, syariat Islam, bid'ah, Amir, terkait konstelasi kebangsaan.

Guna menginvestigasi narasi radikal saya melakukan eksplorasi terhadap doktrin, literatur, dan jaringan pemikiran yang terdapat dalam berbagai literatur yang menjadi rujukan dan disebarkan oleh kelompok keagamaan di Indonesia terutama pada kelompok dalam tiga kategori, yaitu organisasi kemasyarakatan, pesantren, dan komunitas. Kelompok keagamaan dalam kategori ormas ada tiga yaitu: LDII, MTA, dan HTI. Kategori pesantren yang diteliti adalah Pesantren al-Anshar Ngaglik Sleman, Pesantren al-Furqan Gresik, dan Pesantren Ittibaus Sunnah Klaten. Sedangkan kategori komunitas adalah UBK, JAS, MM, dan FJI. Saya mencoba membandingkan narasi yang dikembangkan oleh tokoh sentral dalam gerakan radikal dalam berbagai fatwa yang dibuat, juga keseluruhan jaringan ide dan gerakan radikal yang menghubungkan gerakan radikal di Indonesia dengan pusat gerakan radikal di dunia.

Terkait dengan ini, hasil penelitian yang dilakukan oleh Badan Penelitian Agama Semarang menunjukkan, betapa banyaknya literatur yang berkembang pada pusat-pusat gerakan Islamisme di Indonesia. Penelitian tersebut menemukan buku, kitab dan majalah yang

diterbitkan atau menjadi rujukan kelompok keagamaan Islamis terutama di Jawa Tengah, DKI Jakarta, dan Jawa Timur. Adapun buku, kitab dan majalah di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Mukhtar al-Adillah min Kitabillah Azza Wa Jalla wa al-Ahadits an-Nabawi jilid 1, 2, dan 3 karya Taujih wa al-Irsyad LDII Kediri.
2. Kumpulan Brosur Kajian Ahad Pagi dan Risalah Sunnah dan Bid'ah karya Tim MTA.
3. Buku Manifeto HTI: Indonesia, Khilafah dan Penyatuan Kembali Dunia Islam terbitan HTI,
4. Beberapa Majalah al-Furqan yang terdiri atas beberapa edisi, antara lain:
    a) Majalah Al Furqon, Edisi 9 tahun ke-13, Rabiul Akhir 1435 H,
    b) Majalah Al Furqon, Edisi 10 tahun ke-13, Jumadil Ula1435 H,
    c) Majalah Al Furqon, Edisi 11 tahun ke-14, Jumadil Ula 1436 H,
    d) Majalah Al Furqon, Edisi 12 tahun ke-14, Rajab 1436 H,
    e) Majalah Al Furqon, Edisi 1 tahun ke-15, Sya'ban 1436 H,
    f) Majalah Al Furqon, Edisi 2 tahun ke-15, Ramadhan 1436 H.
5. Beberapa Majalah Asy-Syariah terbitan Ponpes Ittibaus Sunnah.
6. Buku berjudul *Yaa Ayyuhal Ladzina Amanu* jilid 1 dan 2 karya Jauhari Musthafa Mahfudz, Magelang.
7. Majelis Taklim Uswatun Hasanah dan Pengurus Takmir Masjid Al-Ittihad.
8. Buku-buku karya tokoh-tokoh MM di antaranya yang berjudul:
    a) Kutipan Kongres Mujahidin III, Yogyakarta

b) Koreksi Tarjamah Harfiyah al-Quran Kemenag RI, Tinjauan Aqidah, Syari'ah, Mu'amalah, Iqtishadiyah (Muhammad Thalib. 2012. Ma'had an-Nabawy: Yogyakarta).
c) Al-Quran Tarjamah Tafsiriyah Memahami Makna al-Quran Lebih Mudah, Cepat dan Tepat (Irfan S. Awwas. 2008. Ma'had an-Nabawy: Yogyakarta).
d) Jejak Jihad SM. Kartosuwiryo Mengungkap Fakta yang Didustakan (Irfan S. Awwas. 2009. Uswah: Yogyakarta).
e) Trilogi Kepemimpinan Negara Islam Indonesia Menguak Perjuangan Umat Islam dan Pengkhianatan Kaum Nasionalis-Sekuler. (Irfan S. Awwas. 2015. Uswah: Yogyakarta).
f) Kesaksian Pelaku Sejarah Darul Islam (DI/TII). Pro-U Media: Yogyakarta.

9. Beberapa majalah Risalah Mujahidin terbitan Majelis Mujahidin.
10. Buku berjudul Aqidah dan Manhaj Jamaah Ansharur Syariah karya JAS.
11. Materi Pengajian Tokoh-Tokoh FJI dengan rujukan kitab karya Muhammad ibn Shalih Utsaimin, *Al-Qaulu l Mufid ala Kitab at-Tauhid*. Jeddah: Dar Ibnul Jauzi, Muhammad ibn Shalih Utsaimin. *Kitab Kabair lil Imam adz-Dzahabi ma'a Syarh Lifadhilatis Syaikh Muhammad ibn Shalih Utsaimin*. Lebanon: Dar Al-Kutub al-Ilmiyyah. Kitab karya Muhammad ibn Abdul Wahhab, *Al-Ushul ats-Tsalatsah,* kitab karya Muhammad ibn Shalih al-Utsaimin, *Syarh Riyadhus Salihin lil Imam an-Nawawi*, kitab karya Abdullah Ibn Abdurrahman ibn Shalih Ali Bassam, *Taisir l-Alam Syarh Umdatul Ahkam*.[12]

[12] Lihat selengkapnya hasil penelitian dari Tim Peneliti Balitbang Agama Semarang, Zakiyah, *Potensi Radikalisme dalam Literatur*, Laporan Penelitian, Balitbang Agama, Semarang 2018.

Pada pembahasan sebelumnya, kita telah mengetahui bahwa literatur merupakan sarana yang penting bagi kelompok-kelompok Islamis. Urgensi literatur ini dapat dilihat dari ketersediaan berbagai jenis literatur yang digunakan untuk bahan kajian, sumber rujukan, materi training, dan landasan pergerakan organisasi tersebut, baik ritual keagamaan maupun sosial dan politik.

Berdasarkan kajian terhadap sedikitnya 150 literatur yang ditemukan pada 10 institusi Islamis, maka dapat dinyatakan bahwa literatur kitab klasik masih digunakan di Ponpes al-Anshar dan para tokoh FJI. Mereka menggunakan kitab-kitab klasik tersebut secara langsung sebagai bahan rujukan maupun pengajaran dalam proses pengajian atau pengajaran sekolah. PP al-Anshar dan FJI hanya menggunakan sumber rujukan kitab klasik, belum menyusun buku tersendiri.

Sedangkan LDII, MTA, dan UBK saat ini baru mengandalkan buku kontemporer sebagai rujukan dan media sosialisasi ideologinya. HTI memiliki jenis literatur yang cukup lengkap terdiri atas: kitab klasik dan buku kontemporer, majalah, e-book, dan buletin. PP Ittibaus Sunnah telah menggunakan media kitab klasik dan kontemporer, majalah, dan buletin sebagai wahana mensosialisasikan ideologinya. UBK dan JAS sudah memiliki buku panduan. Sedangkan MM, selain mengeluarkan buku kontemporer juga menerbitkan majalah Ar-Risalah secara rutin tiap bulan.

Pondok pesantren dan majelis taklim merupakan institusi penting yang menjadi lokus dimana kitab-kitab dikaji dan diajarkan. Berdasarkan penelusuran terhadap pondok pesantren dan majelis taklim yang diidentifikasi sebagai basis Islamisme di Jawa Tengah ditemukan sejumlah kitab yang menjadi acuan pembelajaran dan penanaman keagamaan dengan orientasi Islamis baik di bidang akidah, fiqh, maupun di bidang sosial dan politik.

Literatur-literatur Islamis merupakan karya para tokoh dengan atar belakang yang beragam namun disatukan oleh semangat yang

sama dan dalam beberapa kasus terhubung satu sama lain. Karya-karya para tokoh ini merupakan pegetahuan budaya yang menjadi sumber inspirasi dan legitimasi bagi tindakan-tindakan individual maupun kolektif yang menjadikan para pelakunya memiliki identitas keagamaan yang distingtif dibandingkan dengan kelompok keagamaan yang lain.

Berdasarkan penelusuran 15O buku dan identifikasi para pengarang kitab, buku yang menjadi rujukan kalangan Islamis. Para arsitek Islamisme inilah yang pemikirannya tersebar dalam ceramah-ceramah, pendidikan, pengajian dan training. Selengkapnya adalah sebagaimana tabel 8.

Tabel 8.
Jaringan pengarang pada literatur Islamis

No	Kelompok Keagamaan	Nama Penulis	Asal Penulis		
			In	Eks	Gab
1.	MM	Irfan S Awwas, Muhammad Thalib, Abu Muhammad Jibril	√		
2.	UBK	Ustad Jauhari Musthafa Mahfudz	√		
3.	HTI	HTI		√	√
4.	PP al-Furqan	Abu Ubaidah Yusuf bin Muchtar as-Sidawi, Sholahuddin Abu Faiz bin Mudasim, Ahmad Sabiq bin Abdul Lathif Abu Yusuf		√	√
5.	JAS	Tim JAS	√		
6.	PP al-Anshar	Muhammad ibn Shalih al-Utsaimin, Muhammad ibn Abdul Wahab an-Najdi		√	
7.	PP Ittibaus Sunnah	Syaikh Rabi bin Hadi al-Madkhali, Muhammad ibn Shalih al-Utsaimin, Abd Azis bin Abdullah bin Baz, Syaikh Muhammad ibn Abd Wahab, Syaikh Abd Rahman bin Hasan, Ahmad bin Hajar al-As-qalani, Ibn Qayyim al-Jauziyah		√	√
8.	MTA	Abdullah Sungkar, Tim Penulis MTA (alumni Ponpes Gontor)	√	√	√
9.	LDII	Tim Taujih wa al-Irsyad LDII (alumni beberapa ponpes)	√	√	√

No	Kelompok Keagamaan	Nama Penulis	Asal Penulis		
			In	Eks	Gab
10.	FJI	Muhammad ibn Shalih al-Utsaimin, Muhammad ibn Abdul Wahab, Abdullah ibn Abdurrahman ibn Shalih Ali Bassam		√	

Keterangan:
In = Internal (dari dalam organisasi maupun dari dalam Indonesia)
Eks = Eskternal (dari luar organisasi maupun dari luar Indonesia)
Gab = Gabungan (berupa Tim Internal dan Eskternal)

Berdasarkan tabel tersebut di atas dapat diketahui bahwa ada beberapa tipe penyusun atau konseptor bahan bacaan dari kelompok keagamaan, yaitu tokoh dari dalam (internal), tokoh dari luar (eksternal), dan gabungan (internal dan eksternal). Penelusuran terhadap para arsitektur intelektual (penyusuan literatur) yang menjadi rujukan pada kelompok Islamis menunjukkan terbentuknya jejaring di kalangan pemikir Islamis. Pada sisi yang lain juga menggambarkan perkembangan pertumbuhan Islamisme dalam konteks Indonesia.

Buku-buku literatur MM dan UBK berasal karya tokoh internal. Literatur FJI berasal dari kalangan eksternal, terutama mengandalkan karya-karya dari ulama Timur tengah. Sedangkan HTI, PP Al-Furqon, PP al-Anshar, dan PP Ittibaussunnah mengandalkan karya dari luar dan gabungan.

Penyusun bahan bacaan berupa tim gabungan digunakan oleh LDII dan MTA. LDII memiliki tim penyusun yang bernama Majelis Taujih wa al-Irsyad dengan anggota: H. Zainal Muttaqin (Ponpes Langitan), Hafidz Su'udi Ridwan (Ponpes Jombang), Kholil Fatah (alumni Gontor), H. Kasmudi (alumni Ponpes Kebarongan Banyumas), ditambah ustad Abdullah Mas'ud dan ustad Ihwan Abdullah, alumni Ma'had al-Haram.

Komposisi tim penyusun bahan ajar LDII menunjukkan bahwa LDII telah memiliki jaringan pemikiran secara ideologis dengan Ponpes Langitan, Ponpes Jombang, Ponpes Gontor, Ponpes

Kebarongan dan Ma'had al-Haram Saudi Arab. Sedangkan MTA memiliki tim penyusun brosur kajian Ahad Pagi sekaligus tim perumus jawaban ustad Sukino ketika berceramah. Tim MTA tersebut terdiri atas 19 orang anggota tim yang merupakan alumni Ponpes Gontor. Tim ini rata-rata berpendidikan sarjana S1 hingga S3. Dengan demikian, MTA sesungguhnya telah membentuk jaringan pemikiran dan ideologis dengan Ponpes Gontor.

Berdasarkan penelusuran pada MTA dan LDII, didapati fakta bahwa meskipun MTA memiliki tim perumus penyusun literatur yang berbeda dengan LDII namun sama-sama menjadikan Pesantren Gontor sebagai salah satu rujukan penting dalam produksi pengetahuan budaya.

Tipe berbeda didapati pada HTI, Ponpes al-Furqan, dan Ponpes Ittibaus Sunnah, dimana tipe penyusun bahan bacaannya memiliki dua tipe, tim penyusun eksternal dan tim gabungan. HTI memiliki bahan bacaan yang ditulis oleh tokoh-tokoh di luar kelompok. Para pemikir dari luar itu merupakan figur-figur sentral intelektual gerakan transnasional yang menyatukan gerakan-gerakan Islamis ke dalam wawasan dan cita-cita bersama Islam lintas negara yang dikenal dengan khilafah.

Namun demikian, HTI juga memiliki bahan bacaan yang disusun oleh tim dari HTI sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa di kalangan HTI telah ada tim konseptor ideologi HTI dengan tafsir HTI ala Indonesia. Dibandingkan dengan kelompok-kelompok keagamaan yang lain HTI merupakan kelompok yang memiliki rujukan dan produksi literatur paling lengkap yang menyediakan landasan bagi aktivitas individu maupun aktivitas sosial, dan bahkan rujukan sistem sosial politik yang mereka perjuangkan.

Kelompok keagamaan lainnya, yakni PP. al-Anshar dan FJI masih mengandalkan sumber ajaran kitab yang berasal dari penulis asli di luar Indonesia, sehingga konsep atau ideologi kedua

kelompok keagamaan ini belum dirumuskan secara spesifik corak ideologi ala pemahaman dan sumber pemikiran para tokoh lokal.

UBK dan MM telah mengeluarkan beberapa bahan bacaan yang ditulis oleh tokoh-tokoh internal mereka. UBK memiliki buku panduan karangan ustadz Jauhari Musthofa, sedangkan MM telah banyak mengeluarkan buku, dan artikel, yang dikarang oleh para petinggi MM. Bahan bacaan tersebut jelas menunjukkan ideologi kedua kelompok keagamaan tersebut melalui para tokoh kuncinya.

JAS baru saja mengeluarkan buku hasil karya tim penyusun buku berasal dari para tokoh JAS itu sendiri dan buku tersebut belum dapat disosialisasikan secara terbuka. Hal ini menunjukkan bahwa JAS sangat berhati-hati mensosialisasikan ideologi keagamaan yang mereka anut. Bentuk kehati-hatian itu tidak saja secara tertulis, namun juga secara lisan. Bahkan kegiatan wawancara terkait JAS hanya dapat dilakukan dengan pimpinan Majelis Syuro JAS, Ustadz Abdurrohim Baasyir.

Literatur Islamis mengandung ajaran pengetahuan budaya yang sangat kompleks, yang merentang dari tata aturan kehidupan personal (*ahwal al-sahsiyah*) maupun kehidupan sosial-politik (*al-siyasah al-ijtima'i*). Ajaran dan pengetahuan tersebut diklaim berasal dari sumber pokok ajaran Islam yaitu al-Quran dan Sunnah.

F. Narasi Radikal sebagai Praktik Sosial

Uraian di atas telah menunjukkan bahwa narasi secara instrumental mampu membentuk identitas tertentu. Strategi-strategi naratif presentasi diri (*self presentation*) sebagai kelompok Islam sejati dan katerterisasi yang *liyan* (*other*) sebagai non-Muslim, murtad dan kafir merupakan contoh-contoh fungsi-fungsi instrumental narasi. Dalam konteks global narasi radikal dapat dilihat sebagai strategi komunikasi dalam hubungan antar lintas budaya (Islam dan Barat). Narasi juga menjadi strategi resistensi dari salah satu pihak dalam hubungan yang bersifat dominatif.

Dengan mengasumsikan praktik wacana sebagai proses sosial, maka literatur Islamis harus dipandang secara kritis. Melalui analisis wacana kritis maka bangunan narasi radikal –penggunaan bahasa dalam tuturan dan tulisan– sebagai sebuah bentuk 'praktik sosial'. Memandang wacana sebagai praktik sosial menyiratkan suatu hubungan dialektik antara peristiwa diskursif tertentu dengan situasi-situasinya, institusi-institusi, dan struktur sosial yang mewadahinya. Suatu hubungan dialektik merupakan sebuah hubungan dua jalur: peristiwa diskursif dibentuk oleh situasi, institusi dan struktur sosial, namun juga membentuk ketiganya (Fairclough & Wodak, 1997: 55 dalam Titscher, *et. al*., 2000: 240-241).

Secara operasional proses pembentukan bahasa dalam teks yang dibentuk secara sosial diuraikan demikian: "penggunaan bahasa selalu secara bersamaan tersusun atas; (i) identitas sosial, (ii) relasi sosial, dan (iii) sistem pengetahuan dan keyakinan" (Fairclough, 1993: 134 dalam Titscher *et. al*, 2000: 243). Dengan demikian, maka literatur Islam itu secara sosial bersifat posisional, artinya ia merupakan produk dari individu dengan posisi sosial tertentu. Ini berarti pembacaan dan pengajaran literatur Islamis sebagai politik naratif yang dengan cara itu sedang diperjuangkan berbagai gagasan mengenai kehidupan "yang dibayangkan" sebagai ideal-ideal Islam. Ketersediaan literatur Islamis juga menggambarkan kristalisasi ide-ide dan aspirasi-aspirasi yang menjadi pijakan penting bagi penguatan identitas kolektif yang diikat oleh keyakinan dan cita-cita bersama mengenai Islam yang diidealkan.

Literatur Islamis menggambarkan suatu hasil dari konstruksi atas Islam yang digunakan untuk menjustifikasi gerakan dan tujuan politik Islamisme serta mempersuasi umat untuk bergabung dengan gerakan tersebut. Narasi radikal dalam literatur Islamis itu bukan hanya mencerminkan manipulasi selektif dan interpretasi ekstrem terhadap Islam, dan kondisi-kondisi sosial, ekonomi, dan politik yang mereka hadapi, tetapi juga mencerminkan manifestasi

kontemporer ideologi politik Islamisme di Indonesia. Narasi-narasi radikal dalam literatur Islamis akan terus beresonansi dalam konten-konten media baru Islamis yang digunakan oleh berbagai kelompok Islamis dalam mendeskripsikan diri dan orang lain menerima atau menolak keadaan yang mereka hadapi (Mahood & Halim Rane, 2017).

Dengan adanya narasi radikal dalam literatur Islamis, menunjukkan bahwa ternyata sumber-sumber primer Islam yang selama ini dipersepsi sebagai sumber moral dan kedamaian dapat menjadi referensi narasi radikal dalam berbagai bentuk. Di tangan para pemikir Islamis, sumber primer Islam itu (al-Quran dan Sunnah) justru kemudian menghasilkan khazanah literatur Islamis yang menstrukturkan pandangan Islamisme mengenai Islam yang dibayangkan sebagai cita-cita kolektif yang diperjuangkan melalui perjuangan, baik lunak maupun perjuangan keras.

Berdasarkan penelusuran dan analisis terhadap berbagai literatur Islamis di Indonesia maka dapat diidentifikasi tiga model narasi literatur Islamis yang terkait dengan tindakan kekerasan. *Pertama*, narasi non konfrontatif yang tercermin pada ayat-ayat kitab suci yang memberikan ruang kebebasan bagi orang-orang yang tidak beriman. "*Bagimu adalah agamamu dan bagiku adalah agamaku*" demikian salah satu contoh dalam al-Quran, 109: 6. *Kedua*, narasi defensif yaitu narasi kitab suci yang membenarkan tindakan kekerasan bahkan membolehkan perang sebagai pembelaan diri. Kaum beriman diizinkan untuk melawan dan berperang demi mempertahankan eksistensi mereka. *Ketiga,* narasi kitab suci yang bersifat agresif. Kita bisa menjumpai pembenaran kitab suci atas perang. Dalam kaitan ini pula, jihad dalam artian "perang suci" (*qital*) dipandang sebagai kewajiban agama.

Persoalannya adalah ayat-ayat semacam itu dalam literatur Islamis sering kali dibaca secara terpisah satu sama lain. Ditambah lagi kenyataan bahwa elemen-elemen kekerasan dalam kitab suci itu

terpencar satu sama lain dan tidak ada indikasi konteks situasi yang melatarbelakangi ayat-ayat tersebut. Kesan yang muncul kemudian adalah adanya sikap ambivalensi kitab suci terhadap tindak kekerasan.

Untuk memecahkan masalah ini, dalam dunia Islam, para ulama mencoba menyelesaikannya melalui kajian historis teks al-Quran yang dikenal dengan *asbab nuzul* (sebab-sebab turunnya wahyu ayat-ayat suci al-Quran). Cara ini di satu sisi telah menyelesaikan sebagian problem al-Quran, yaitu problem *ta'arud* (kontradiksi al-Quran).

Namun di sisi lain, kajian historis kronologis itu memunculkan masalah baru. Sebagian ulama misalnya, dengan argumen kronologis berpendapat bahwa ayat-ayat al-Quran yang berlaku sekarang adalah ayat-ayat yang bersifat agresif dan memerintahkan kekerasan. Sementara ayat-ayat yang *defensive* dan non konfrontatif dianggap telah diabrogasi, dihapus *(mansuh)* hukumnya. Dengan argumen ini pula muncul satu gambaran seolah watak Islam bergeser dari wataknya yang damai *(peaceful)* dan persuasif, menjadi konfrontatif bahkan koersif. Tafsir konfrontatif ini menjadi lebih rumit ketika berkelindan dengan isu-isu politik yang membutuhkan kerangka legitimasi religius untuk memobilisasi dukungan masa.

Tentu saja gambaran watak konfrontatif itu tidak hanya kesan yang muncul dalam Islam. Umat kristiani juga menghadapi kesan yang sama. Sepanjang sejarah banyak orang Kristen yang merujuk pada al-Kitab, terutama Perjanjian Lama untuk menjustifikasi perang. Dari sinilah Josep Lynch (2003) misalkan berargumen bahwa Perjanjian Lama memiliki peran kunci dalam melegitimasi Perang Salib. Sementara Michael Prior (1997) menulis secara ekstensif tentang penyalahgunaan al-Kitab untuk kepentingan kolonial baik dalam konteks perang salib maupun zionisme dan bahkan praktik politik apartheid di Afrika.

Saya tidak bermaksud membuka sejarah kelam kehidupan agama. Tetapi yang hendak saya ungkapkan adalah mendesaknya proyek dekonstruksi terhadap khazanah warisan keagamaan yang bermasalah dan rekonstruksi wawasan etis kemanusiaan berbasis kitab suci. Guru besar Hukum Islam UCLA, Khalid Abou al-Fadl (2002) menyatakan *"the meaning of the text is often as moral of it reader. If the reader is intolerant, hateful, or oppressive, so will be the interpretation of the text"*. Ya, makna teks apapun termasuk kitab suci adalah sebagaimana moral pembacanya.

Dengan kata lain, teks berbicara melalui pembacanya. Apabila pembaca teks tidak bertanggung jawab, intoleran dan penuh kebencian, maka hasil bacaan dan tafsirnya pun akan menjustifikasi kebencian, intoleransi, bahkan tindakan kekerasan. Hal inilah yang bisa menjelaskan mengapa dari al-Quran yang sama, melahirkan sosok semacam Ibn Muljam, yang sambil memegang al-Quran menghujamkan pedang di dada Sayyidina Ali bin Abi Thalib. Sementara al-Quran di tangan al-Hallaj, Jalaluddin Rumi, Ibn 'Arabi, Cak Nur, dan Gus Dur, ia menjadi sumber ajaran merangkul seluruh tradisi agama dan kemanusiaan. Islam di mata dan pikiran para sufi adalah jalan cinta dan kedamaian ajaran lurus lapang dan toleransi *(al-Hanifiyah al-samhah)*.

Jika moral pembaca yang menentukan hasil bacaan dan tafsir sebuah teks, maka agenda mendesak yang harus segera diselesaikan oleh umat beragama adalah membentuk cara berpikir dan bersikap damai *(peaceful mindset)* pada umatnya. Kata kuncinya adalah kerendahan hati dan keterbukaan. Membangun kerendahan hati berarti menciptakan sikap untuk tidak memutlakkan mazhab dan pandangan keagamaannya sendiri sebagai yang paling benar sembari menafikan yang lain. Sementara membangun keterbukaan adalah mendorong sikap toleran dan menerima keanekaragaman pandangan dan pemikiran.

H. Radikalisme dan Nostalgia yang Berbahaya

Untuk membaca narasi dan framing terhadap pandangan dunia Islam radikal dalam banyak literatur tersebut, maka kerangka teoritis dari Rowland dan Theye berupa DNA *(Denial, Negation and Afimation)* sangat berguna untuk menginterogasi pola mitis-simbolik yang terwujud dalam struktur retoris berbagai dokumen Islam radikal. Seperti yang bisa dibaca dari narasi di atas, Zawahiri dan proponen jihadis lainnya melakukan penghindaran (*denial*) atas kesalahan tindakan mereka, dengan mengarahkan kesalahan pada penyangkalan identitas Muslim kepada negara-negara demokrasi Barat yang bertentangan dengan ideologi Islam, dan juga kepada para pemimpin Arab sekuler yang mengingkari institusi hukum Syariah.

Kelompok jihadis bahkan meremehkan sesama Muslim yang tidak sefaham, karena keadaan umum inferioritas mereka sebagai konsekuensi gagal memenuhi kewajiban jihad ofensif (tindakan tidak beralasan terhadap non-Muslim) dan jihad defensif (agresi dalam menanggapi agresi yang dirasakan oleh non-Muslim terhadap Muslim) (Bar, 2004).

Demikian juga kelompok jihadis selalu menegasikan *(negation)* secara total semua non-Muslim dan Muslim yang gagal untuk hidup sesuai dengan hukum Syariah dan memandang sebagai kafir dan murtad yang pantas mati. Kelompok jihadis pada akhirnya memunculkan mitos penegasan *(affirmation)* yang didasarkan pada seruan kembali ke prinsip dan praktik dasar Islam. Penyangkalan, Penegasian, dan Penegasan, merupakan struktur tripartit narasi dan framing jihadis yang perlu terus diselidiki, karena hal ini merefleksikan perkembangan dan kristalisasi ideologi kaum radikal.

Seperti kebanyakan agama, Islam bukanlah agama dengan sistem interpretasi kitab suci, keyakinan, pola perilaku normatif, dan praktik ibadah dan ekpresi sosio kultural yang tunggal. Namun, tidak seperti bentuk kontemporer Yudaisme dan Agama Kristen di negara modern, di mana terdapat pemisahan sekuler sinagog/gereja dan negara, Islam tradisional, sebagaimana didefinisikan dalam faham

fundamentalis Sunni-Wahabisme dan Salafisme, tidak memungkinkan adanya pemisahan antara politik dan bidang keagamaan. 'Islam, pada dasarnya, adalah agama dan negara *(al-din wa-al-dawlah)* dan tidak ada area aktivitas manusia di luar kewenangannya (Bar, 2004: 12).

Faktanya, bahkan konseptualisasi yang relatif kontemporer, seperti yang dikemukakan oleh Hasan al-Banna dan Sayyid Qutb, sebagai bagian dari gerakan Islam Ikhwanul Muslimin, menganggap Islam merupakan sistem agama, sosial budaya, ekonomi, dan politik yang inklusif (Aslan, 2006: 237). Menurut Aslan, Islam dalam pandangan al-Banna, mewakili ideologi universal yang lebih unggul dibanding dengan semua sistem organisasi sosial lain yang pernah ada dikenal dunia. Karena itu, Islam menuntut pemerintahan Islam yang khas, yang didefinisikan semata-mata menurut nilai-nilai Muslim. Fundamentalisme Wahabi adalah yang memformulasikan ideologi dasar di mana dunia terbagi menjadi dua realitas: *Dar al-Islam* (wilayah Islam), dimana orang dan negara yang hidup menurut Islam dan *Dar al-Harb* (wilayah perang), dimana orang dan negara yang tidak hidup sesuai dengan ajaran dasar Islam) (Bar, 2004).

Bagi mereka yang tidak tinggal di Darul Islam dan tidak melaksanakan penerapan hukum Syariah termasuk sesama Muslim, menurut tafsir Wahabi dianggap sebagai kafir murtad yang harus disingkirkan. Teologi filosofis ini mendefinisikan hubungan Islam fundamentalis dengan demokrasi yang bersifat oposisi biner, bertentangan satu sama lain. Binarisme Islam versus demokrasi ini diartikulasikan dengan jelas dalam manuskrip dan literature Islamis radikal. Demokrasi dianggap sebagai jahiliah (sistem jahiliah pra-Islam), dan demikian mempraktikannya adalah murtad dari Islam dan bertentangan dengan hukum Syariah.

Dengan mengusung penegasan kembali kepada dasar ajaran Islam, maka Islamis radikal memandang tidak ada ruang bagi pluralisme agama dimana hukum sekuler sebagai varian ideologinya. Mereka menganggap sistem kepercayaan yang berbeda dari teologi

dan fikih Islam adalah *kuffar* (kafir). Wahabisme Fundamentalis, dan khususnya tulisan pemikiran Sayyid Qutb, tampaknya memberikan kerangka kerja teologis kaum radikal untuk mengklaim kebenaran moral atas posisi dan tindakannya.

Negasi *liyan (negation of other)* merupakan elemen yang esensial dalam narasi radikal. Pentingnya elemen negasi ini juga ditunjukkan dengan penelitian tentang terorisme oleh Bandura (1998) yang menawarkan model mekanisme pelepasan moral *(moral disengagement)* yang membuat tindakan kekerasan terhadap *non-combatant* tradisional seperti masyarakat biasa yang tidak tahu menahu, dan bunuh diri seperti meledakkan diri secara disengaja, mungkin terjadi dilakukan kelompok ekstrem.

Menurut Bandura (1998), terdapat tujuh elemen dan proses esensial: (1) Pembenaran moral kekerasan dilakukan menurut keharusan moral yang dapat diterima secara sosial. (2) Pelabelan eufimistik tindakan -seperti penggunaan jargon-jargon agama dan klaim mewakili kelompok agama- dan konsekuensinya sehingga membebaskan agensi individu dari tanggung jawab pribadi. (3) Perbandingan relatif menguntungkan dari tindakan seseorang terhadap target lainnya yang dirasakan sebagai kekejaman. (4) Perpindahan tanggung jawab ke otoritas yang lebih tinggi (seperti perintah Tuhan). (5) Mengabaikan/memutarbalikkan konsekuensi negatif dari tindak kekerasan dan reinterpretasi tindakan sebagai positif. (6) Dehumanisasi yang lain, dan (7) mengarahkan kesalahan kepada target.

Dalam setiap dokumen literatur narasi radikal, bisa diketahui tokoh dan proponen jihadis yang selalu menggunakan strategi retoris terkait dengan mekanisme pelepasan moral dan kekerasan terhadap musuh-musuhnya yang menjadi target. Bagi Zawahiri, seperti yang sudah saya sajikan identifikasi fatwanya, jihad dengan kekerasan adalah aspek penting dari yurisprudensi Islam, meskipun banyak perdebatan tentang legalitas yang sebenarnya dari jihad kekerasan itu (Aslan, 2006; Bar, 2007).

Namun, bagi kelompok Islamis radikal seperti al-Qaeda, jihad dan kesyahidan adalah elemen dasar dari iman Islam yang didasarkan pada sunah Nabi Muhammad SAW, dan karena itu disetujui oleh Tuhan. Tindakan kemartiran berupa pengorbanan diri (*istishhad*) dengan tindakan bom bunuh diri misalkan, dikonseptualisasikan sebagai tindakan spiritual pengudusan atas nama Tuhan (*syahadah*), sebagai lawan dari tindakan bunuh diri (Bar, 2004; Frayman, 2006).

Karena tindakan kekerasan terhadap orang lain dianggap sakramental atau bersifat ilahi, maka mereka mensakralkan tindakan terhadap musuh yang tidak adil dan menindas. Orang-orang yang tinggal di *Dar al-Harb* dianggap sebagai kafir yang harus disingkirkan. Namun demikian tetap saja, orang-orang yang tidak percaya (Yahudi dan Kristen) memiliki pilihan untuk masuk Islam, menerima status *dzimmi* (minoritas), atau dibunuh (Bar, 2007; Fine, 2008). Dengan cara ini, tanggung jawab karena terbunuh dibebankan kepada target karena gagal membuat pilihan yang benar diantara pilihan yang ditawarkan (masuk Islam atau menjadi *dzimmi*).

Narasi dan framing jihadis lainnya adalah penegasan identitas *(affirmation of identity)*. Rowland dan Theye (2008:70) berpendapat bahwa esensi elemen ketiga dari genetika retorika ideologis teroris adalah mendukung kembalinya kekuatan dan pengaruh heroik zaman mitos. Secara khusus, dalam retorika Osama bin Laden, mereka berpendapat bahwa ancaman terhadap identitas Islam yang disebabkan oleh pengaruh demokrasi Barat hanya bisa diatasi dengan mengembalikan kekuasaan dan heroisme sampai pada asal mula Islam.

Penegasan identitas dengan merujuk pada masa lalu dan seruan untuk kembali ke masa-masa kejayaan Islam ini, jelas tampak pada tulisan al-Zawahiri dan seruan-seruan para proponannya seperti ajakan untuk kembali pada zaman nabi dan para pendahulu yang shaleh *(salaf al-shaleh)*. Ia memunculkan narasi tentang kehormatan dan kesuksesan Muslim yang bersejarah dalam penaklukan mereka

atas kafir selama masa supremasi Islam di dunia. Sebagaimana dicatat oleh Frayman (2006:3):

Kejayaan kekuasaan Islam kuno yang kuat berfungsi sebagai faktor penting dalam keinginan Muslim untuk menghidupkan kembali hari-hari kejayaan Islam. Selain itu, budaya perang yang melekat dalam Islam sejak zaman nabi Muhammad, merupakan konsep *hukumah* (pemerintahan) agama atas nama Tuhan, darah, balas dendam, kehormatan, dan rasa hormat, dan perbedaan yang mengakar antara Muslim dan kafir. Dengan ungkapan lain, kaum jihadis berusaha untuk mencari legitimasi sikap dan tindakannya melalui perumusan yurisprudensi teologis sekaligus interpretasi historis mengenai masa kejayaan Islam.

Keinginan untuk kembali ke perasaan kebesaran dan kemuliaan historis inilah yang berfungsi sebagai kerangka yang mendasari fundamentalisme Islam kontemporer saat berjuang untuk mendapatkan kembali identitas Islam yang seolah-olah terancam oleh sekularisme dan demokrasi Barat. Seperti kesimpulan Rowland dan Theye (2008: 74), bahwa dengan kembali ke waktu awal Islam, kelompok Islamis radikal seperti bin Laden dan al-Qaeda, percaya bahwa umat dapat mengalahkan "tentara salib baru". Kesimpulan ini membenarkan pernyataan Alia Alawi (2009) yang saya ungkap di awal bahwa: "...nostalgia dapat menjadi kekuatan dahsyat, dan seiring perjalanan waktu dapat digunakan untuk tujuan-tujuan berbahaya.".

Bagian Kelima

Kritik Nalar Islam Radikal

A. Menyoal Nalar Radikalisme Keagamaan

Ada beberapa pertanyaan yang selalu hadir dalam diskusi-diskusi ekstremisme atau radikalisme keagamaan. *Pertama,* mengapa agama yang pada dasarnya mengajarkan cinta, kasih sayang dan perdamaian, di kalangan pemeluknya bisa melahirkan tindakan radikal dan teror? *Kedua,* mengapa dari kitab suci yang sama, dari ajaran nabi yang sama bisa melahirkan perbedaan pandangan, sikap dan tindakan umatnya; yang satu mengabsahkan tindakan kekerasan dan yang lain menentangnya? *Ketiga,* mengapa para pejuang kebenaran agama memilih jalan yang berbeda dalam berhubungan dan berinteraksi dengan kelompok lainnya; ada yang bersifat inklusif, mau menerima perbedaan dan ada yang eksklusif menolak segala macam perbedaan bahkan memusuhi perbedaan?

Jika sikap dan perilaku keagamaan lahir dari tafsir dan pemahaman atas teks-teks dan tradisi keagamaan, maka perbedaan-perbedaan sikap sebagaimana dalam pertanyaan-pertanyaan di atas merupakan bentuk-bentuk konsekuensi hermeneutis atas teks-teks keagamaan.

Meminjam istilah Sayyidina Ali bin Abi Thalib r.a., pada saat mengomentari Perang Siffin yang merupakan perang antar umat Islam sepeninggal nabi. Menurut Ali, konflik dan peperangan itu adalah perang takwil atas al-Quran. Hal ini karena al-Quran sebagai kitab suci sesungguhnya adalah *ma baina dafatain* (apa saja yang ada diantara dua sampul), karena ia tidak bisa bicara apapupun, dan manusialah yang membicarakannya.

Dengan ungkapan lain, kekerasan, teror, dan perang antar dan intern umat beragama lahir dari perbedaan hermeneutis atas teks-teks agama. Pada hermeneutis agama yang keras, tentu saja lahir dari pandangan dunia yang pro kekerasan. Atau hermeneutis yang keras akan melahirkan pandangan dunia yang pro kekerasan. Inilah yang disebut pandangan dunia (*world view*).

Sebagaimana diungkapkan oleh H. B. O Danish (2009) bahwa "*world view is mental framework trough which individual and group view 1). nature of reality, 2). the nature and purpose of human life, and 3). the laws governing human relationship*". Oleh karenanya, pandangan dunia itu tampak pada kesadaran (*consciousness*) dalam merespon perkembangan.

Pada perkembangannya, pandangan dunia seseorang dipertajam oleh pengalaman hidup yang unik dan sejarah kebudayaan secara kolektif. Pandangan dunia yang menjadi basis penafsiran kelompok radikal memandang dunia seperti belantara yang menakutkan, penuh jebakan yang membahayakan. Dalam dunia yang membahayakan itu, pertentangan-pertentangan bahkan pertarungan merupakan realitas yang harus dihadapi oleh setiap orang.

Kaum radikal memandang masa lalu, yaitu masa nabi dan generasi awal Islam (*salaf al-shalih*) sebagai masa yang ideal. Mereka mendefinisikan realitas kehidupan kontemporer sebagai suatu jahiliah dan kafir, serta memandang para pemimpin dunia modern sebagai *thaghut* (penguasa tiran). Oleh sebab itu, maka apabila dibaca dengan perspektif pandangan dunia Danish, kaum radikal sesungguhnya memiliki pandangan dunia berbasis konflik (*conflict based paradigm*).

Saya ingin memulai diskusi mengenai kontra radikalisme ini dengan mengambil suatu perspektif bahwa radikalisme sebagai salah satu bentuk kekerasan adalah realitas yang kompleks. Oleh karenanya, pendekatan-pendekatan konvensional dan parsial terhadap radikalisme tidak lagi relevan. Yang dimaksud pandangan konvensional terhadap radikalisme adalah suatu perspektif yang melihat radikalisme sebagai gejala sosial atau sebagai gejala agama semata.

Penjelasan-penjelasan yang mengaitkan radikalisme sebagai akibat dari deprivasi sosial ekonomi semata -kemiskinan misalkan- terbantah oleh kenyataan bahwa beberapa orang asal Eropa yang rela bergabung dengan gerakan ISIS di Suriah justru berasal dari kalangan terdidik dengan tingkat ekonomi yang mapan.

Sementara itu, penjelasan yang hanya mengaitkan agama juga gagal menjelaskan dimensi-dimensi sosial, politik, dan ekonomi yang *inhern* dalam cita-cita perubahan sosial dalam gerakan radikal. Dalam banyak kasus, gerakan-gerakan radikal bukan hanya memiliki cita-cita sosial dan politik, tetapi bahkan memanfaatkan peluang dan kesempatan politik yang ada. Sebagai contoh transformasi Islamisme di Mesir dan Iran sebagaimana diungkapkan oleh Bayyat (2009) adalah hasil dari pemanfaatan peluang-peluang politik yang terbuka di Mesir maupun di Iran sendiri.

Oleh karenanya, kita mesti memahami gerakan radikal dengan segala kompleksitasnya. Sehingga diperlukan perspektif lain untuk melihatnya secara komprehensif. Saya mengajak Anda untuk

melihat gerakan radikal dalam perspektif gerakan sosial. Sebuah perspektif baru yang sekaligus mengoreksi perspektif konvensional yang monolitik dan parsial terhadap radikalisme. Radikalisme acapkali hanya dilihat sebagai gejala agama saja, atau gejala sosial semata. Akibatnya, perspektif yang monolitik terjatuh pada simplifikasi pada faktor-faktor determinan saja. Perspektif monolitik sering kali mengabaikan kompleksitas radikalisme itu sendiri, dengan melepaskan hubungan antara cara-cara manusia beragama dengan lingkungan sosial, kultural, ekonomi, dan politik yang melingkupinya.

Dari sudut pandang teori gerakan sosial, radikalisme itu didorong oleh kesempatan-kesempatan politik, yaitu stabilitas dan instabilitas relatif, di kalangan pemegang kendali kekuasaan. Struktur kesempatan politik itu eksis pada ruang politik lokal, regional, nasional, bahkan global.

Radikalisme juga menggunakan sarana ideologis dan religius untuk mendefinisikan situasi, melegitimasi tindakan dan mempersuasi para pendukung. Sarana ideologis dan religius itu disebut dengan *framing*. Framing merupakan suatu usaha mengkerangkai dan membahasakan kembali kepentingan-kepentingan politik dan ekonomi yang ada di balik sebuah gerakan radikal. Dalam masyarakat agama framing yang sangat efektif tentu adalah framing agama (*relligious framing*).

Melalui framing agama inilah, situasi kontemporer misalnya, didefinisikan sebagai *jahiliah* ataupun *thoghut*. Dengan framing agama, tindakan untuk melawan *jahiliah* dan *thoghut* itu disebut dengan *amar ma'ruf nahi munkar* dan *jihad*. Oleh karenanya, kematian akibat perjuangan melawan *jahiliah* dan *thoghut* itu disebut sebagai *syahid* di jalan Allah SWT.

Fungsi framing agama yang lain adalah untuk mempersuasi orang lain agar mendukung tindakan radikal seperti terorisme. Dari sinilah kemudian orang yang tidak mendukung didefinisikan sebagai kafir dan musuh, sementara orang yang menyambut persuasi

disebut sebagai ikhwan dan akhwat. Oleh karenanya, framing agama semakin mengkokohkan barisan kelompok radikal dengan cara menguatkan solidaritas ke dalam melalui framing kafir dan musuh untuk orang luar yang tidak sejalan, dan ikhwan-akhwat untuk orang yang sejalan dengan kelompoknya.

Persoalannya adalah dimana letak nalar kekerasan yang menjadi basis radikalisme?. Apakah ia sudah tertelikung oleh kekerasan epistemologis dalam nalar pemikirannya? Secara sederhana, kekerasan epistemologis itu dibangun di atas asumsi-asumsi dasar mengenai realitas, mengenai Islam, dan bagaimana cara Islam berhadapan dengan realitas tersebut.

Para pelaku dan pendukung radikalisme merupakan kelompok yang paling aktif dan produktif mengintrodusir narasi, terutama narasi keagamaan (*religious narrative*) yang hitam putih, yang *oposisi binner*. Sedemikian aktif dan produktifnya, sehingga tidak ada sedikit saja aktivitas pada ruang personal, komunal, maupun struktural yang tidak didefinisikan dengan kerangka (*frame*) bahasa agama.

Mereka percaya bahwa agama yang mereka anut bersifat sempurna (*kamil*) dan menyeluruh (*syamil*). Dengan wataknya yang sempurna dan menyeluruh itu, agama mengatur kehidupan manusia dari mulai lahir sampai mati, dari mulai bangun tidur sampai tidur lagi, dari wilayah privat sampai wilayah publik. Agama selalu saja membilah mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang boleh dilakukan dan mana yang harus ditinggalkan.

Meski demikian pandangan dan sikap pendukung radikalisme juga ambigu. Ambiguitas ini tampak dalam pandangannya mengenai adanya sejumlah aktivitas yang tidak ada dasarnya dalam sumber-sumber pokok ajaran agama (al-Quran dan Sunnah). Terhadap praktik-praktik semacam itu biasanya cukup dipandang sebagai praktik non syar'i yang tidak boleh dilakukan.

Narasi-narasi agama yang selalu digembar-gemborkan oleh kalangan radikal adalah narasi tekstual masa lampau, yang dipahami

terlepas dari dimensi ruang dan waktu. Dalam pandangan kaum radikal, teks-teks keagamaan tidak terkait dengan ruang (*lokus*) dan waktu (*tempus*). Teks-teks suci adalah seperangkat sistem ajaran yang mengatasi ruang sejarah sosial kehidupan manusia.

Karena wataknya yang mengatasi ruang dan waktu itu, maka teks agama adalah tetap, baik dari kata maupun kandungan maknanya. Maka itu, realitas dan perkembangan kehidupan manusialah yang harus tunduk sepenuhnya terhadap teks. Sebagai konsekuensi dari cara pandang semacam ini, kelompok radikal memandang hidup adalah jihad sepanjang hayat untuk menegakkan teks suci, dan memerangi apa saja yang tidak ada dalam kitab suci, meneguhkan ortodoksi, dan menghancurkan apa saja yang dianggap heterodoksi.

Begitu seseorang masuk ke dalam lingkaran gerakan radikal, maka tidak ada lagi jalan untuk kembali (*point of return*) dan terus menerus hidup dalam jihad, atau mati syahid. Keyakinan semacam ini dengan sangat mudah kita jumpai dalam simbol-simbol yang digunakan oleh para pengusung gerakan radikal. Kalimat suci syahadat misalnya, sering ditulis secara bersama-sama dengan gambar pedang yang menopangnya sebagai simbol perjuangan dan jihad. Simbolisasi semacam itu mengandung pesan bahwa kesaksian (*syahadat*) adalah perang (*jihad*). Maka tidak heran ketika ada dari pihak lain yang melihat simbol semacam itu ia memiliki kesan akan citra Islam sebagai agama perang.

Bahaya dari konsekuensi narasi agama kaum radikal itu mengharuskan usaha-usaha kontra radikal memperhatikan secara serius setiap narasi tersebut, dan kemudian membongkar keberadaannya sebagai selubung, kerangka yang mewadahi dan terkadang menutupi kepentingan-kepentingan dan ambisi-ambisi politik pelakunya. Bagi umat beragama, maka harus ada usaha memahami tradisi warisan masa lalunya secara segar dan produktif bagi kemanusiaan.

Memahami tradisi dengan cara yang segar dimaksudkan agar menghindarkan umat dari nostalgia idealisasi masa lampu yang berbahaya. Karena, meminjam ungkapan Alia Alawi (2009), "nostalgia dapat menjadi kekuatan dahsyat, dan seiring perjalanan waktu dapat digunakan untuk tujuan-tujuan berbahaya".

B. Warisan Nalar Keagamaan yang Bermasalah

Kita telah sampai pada titik dimana sebab musababnya nalar keagamaan itu menjadi radikal. Untuk memulai bahasan ini saya ingin mengangkat tiga peristiwa yang menyita perhatian dunia sepanjang minggu terakhir menjelang bulan suci Ramadhan 1439 H.

Peristiwa itu di satu sisi menandai gejolak kekerasan atas nama agama (terorisme) yang terus bertransformasi polanya. Tetapi di sisi lain menunjukkan sulitnya memisahkan tindakan itu dari isu agama dan politik: *pertama*, kerusuhan akibat ulah narapidana teroris di Makobrimob Kelapa Gading Jakarta 8/5/2018 yang menewaskan empat orang. *Kedua*, serangan bom di Surabaya pada 13/5/2018 yang melibatkan 6 orang dalam satu anggota keluarga. *Ketiga*, serangan Israel terhadap para demonstran di Gaza yang telah menewaskan puluhan nyawa.

Peristiwa-peristiwa itu tentu mengoyak rasa kemanusiaan bagi kita sebagai sebuah bangsa. Keprihatinan, kutukan dan doa mengalir dari berbagai penjuru dunia yang menunjukkan perhatian besar isu-isu yang berhimpitan dengan agama dan kemanusiaan. Meskipun banyak disangkal berbagai kalangan, tindakan teror itu mengindikasikan adanya problem dalam kehidupan keagamaan kita.

Presiden Joko Widodo misalkan, sehari setelah peristiwa teror di Surabaya yang tragis itu secara tegas menyatakan bahwa tindakan teror yang disebutnya sebagai tindakan pengecut itu tidak ada hubungannya dengan agama apapun. Demikian juga terhadap peristiwa kekerasan Israel, para pengamat sering mengatakan, perang yang

terjadi terus menerus sepanjang sejarah negara tersebut bukanlah perang yang dimotivasi oleh agama, tetapi perang yang didorong oleh kepentingan dan ambisi politik. Singkatnya, tidak bisa dipungkiri adanya tindak kekerasan yang secara semata-mata dimotivasi oleh agama (*highly religious motivated)*.

Meskipun demikian, saya tetap menilai bahwa pandangan yang menegasikan faktor agama juga sebagai pandangan yang kurang jujur, karena tidak berani menyentuh problem mendasar kekerasan umat beragama. Kita mesti jujur, dalam konteks ini, sebenarnya kita punya problem mendasar dalam warisan keagamaan kita. Problem mendasar itu adalah adanya apa yang disebut Mun'im Sirry (2003) sebagai "warisan bermasalah" (*troubling legacy*) pada umat beragama.

Hipotesis mengenai warisan bermasalah dalam kehidupan agama-agama itu tampaknya di dukung oleh sederet karya kritis, seperti karya John Collin (ed), *Does the Bible Justify Violence* (2004), Karya Eric Seibert, *Violence of Scripture* (2012). Sementara Hector Avalos (2005) menyebut adanya "*fighting words*" dalam Al-Kitab.

Syaikh Akhmad at-Tayib dan kawan-kawan (2015) menerbitkan sebuah buku dengan judul *Tashih al-Mafahim* yang berupaya untuk meluruskan konsep *khilafah, takfir, hakimiyah, jahiliyah,* dan *jihad,* yang selama ini menjadi basis ideologis radikalisme dan terorisme di kalangan sebagian umat Islam. Tentu masih banyak lagi karya yang kritis terhadap kekerasan agama-agama, baik dalam tradisi agama-agama Ibrahim (Yahudi, Kristen, dan Islam), maupun non agama-agama Ibrahim (Hindu, Budha, dan sebagainya).

Bagaimana kita memecahkan "warisan bermasalah" dalam kehidupan agama-agama adalah merupakan persoalan yang harus terus dicari jawabannya. Hanya dengan jawaban yang meyakinkan, maka kaum beriman bisa secara berani dan gagah menyatakan pesan setiap agama adalah perdamaian, misi suci setiap agama adalah cinta kasih dan kemanusiaan.

Sementara itu, apabila tidak ada penjelasan yang memadai, maka kekerasan yang dimotivasi oleh agama (*religious motivated violence*) semakin merajalela. Dengan begitu, maka akan semakin banyak orang yang menerima tesis A. N Wilson dalam tulsiannya *Again Religion; Why We Should Try to Live without it?,* yang menyebut bahwa agama-agama bertanggung jawab terhadap tragedi berdarah sepanjang sejarah umat manusia.

Perburuan teroris merupakan salah satu cara yang harus terus dilakukan. Namun, harus disadari bahwa tindakan mitigasi kekerasan semacam ini bersaing dengan seberapa cepat ide-ide kekerasan yang bersumber dari warisan bermasalah pada tradisi agama, yang justru berkembang biak lebih cepat di tengah masyarakat. Apabila ide-ide kekerasan itu terus menyebar, maka ladang bagi tumbuhnya terorisme juga akan semakin meluas.

Pada konteks inilah kenapa saya merekomendasikan perlunya *sense of urgency* bagi tokoh-tokoh agama untuk menyikapi warisan bermasalah pada agama-agama. Para sarjana harus benar dalam mendudukkan masalah ini dan secara berani melakukan pembongkaran atas warisan bermasalah itu dan menafsirkan ulang "kekerasan Tuhan" yang ada dalam jantung tradisi agamanya.

C. Meluruskan Kembali Pemahaman Jihad

Setelah berhasil menangkap gembong teroris Dr. Azahari, Kepolisian RI melansir rekaman pengakuan para pelaku Bom Bali sebelum melakukan aksi bom bunuh diri. Dari rekaman yang ditayangkan beberapa televisi itu, kita mengetahui bahwa jihad merupakan argumen religius yang digunakan oleh para pelaku peledakan bom bunuh diri itu. Meskipun banyak para ahli yang menyebut bahwa salah satu faktor yang melandasi tindakan teror bunuh diri adalah terkait dengan kemiskinan serta tekanan modernisasi dan westernisasi. Akan tetapi mengurai jalan pikiran yang didasarkan pada argumen jihad itu tetap penting. Oleh karenanya, saya hendak

melakukan penelusuran sekaligus mendekonstruksi atas konsep jihad sebagaimana dipahami oleh para pelaku bom bunuh diri atas nama jihad.

Upaya memahami konsep jihad sebenarnya telah banyak dilakukan, baik oleh kalangan muslim maupun para pengamat non muslim. Karena memang konsep jihad merupakan bagian integral wacana Islam sejak masa awal hingga masa kontemporer. Para pemikir muslim misalnya, telah membicarakan konsep jihad dalam kaitannya dengan hukum fiqh dan juga konsep politik Islam. Dan konsep-konsep jihad yang mereka kemukakan sedikit mengalami pergeseran dan perubahan sesuai dengan konteks dan lingkungan masing-masing pemikir.

Kitab *al-Muwatha* karya Imam Malik bin Annas dan Kitab *al-Kharaj* karya Abu Yusuf, merupakan literatur pertama yang membahas ketentuan fiqh jihad secara rinci. Al-Thobari, seorang sejarawan dan ahli tafsir, juga menguraikan hal yang sama melalui penekanan pada justifikasi untuk melakukan jihad dengan tujuan membuat dunia tahu tentang jalan Ilahiyah, sehingga manusia dapat mengikuti kemauan Tuhan sebagaimana disampaikan melalui Islam. Jika ditarik kesimpulan sederhana, maka jihad dalam pemahaman para pemikir Islam klasik di atas dipandang hampir sama atau berkaitan erat dengan dakwah Islamiyah.

Pada perkembangan selanjutnya, jihad lebih berkaitan dengan politik ketimbang dakwah. Ibn Taymiyah (1293-1328 M) misalkan, yang berbicara tentang jihad dalam pemikirannya tentang konsepsi politik Islam, utamanya dalam kaitannya dengan supremasi syari'ah. Bagi Ibn Taymiyah, kekuasaan politik merupakan kebutuhan yang tak terelakkan bagi kehidupan sosial. Tugas menegakkan kebaikan dan mencegah kemungkaran hanya bisa ditunaikan sepenuhnya dengan kekuasaan politik.

Penunaian ibadah dalam Islam—shalat, puasa, haji, zakat, dan jihad—menurut Ibn Taymiyyah, memerlukan kekuasaan politik

yang berpijak pada syari'ah. Jihad begitu penting dalam pemikiran politik Ibn Taymiyyah, sehingga ia menyatakan substansi agama adalah shalat dan jihad (perang). Ia bahkan menyebut jihad senafas dengan kekuasaan politik. "Agama tanpa kekuasaan atau penguasa (*sulthan*), jihad, dan harta (*mal*), sama jeleknya dengan *sulthan*, *mal*, dan *harb* tanpa *din* (agama).

Sementara pada era kontemporer, yang paling artikulatif dalam merumuskan konsepsi jihad adalah Hasan al-Banna, Sayyid Quthb, dan al-Maududi. Ketiga-tiganya menolak keras pandangan yang melihat jihad sebagai perang defensif. Bagi mereka jihad adalah perjuangan revolusioner untuk melucuti musuh-musuh Islam.

Menurut menurut al-Banna, konsep jihad yang menekankan pada perjuangan spiritual sebagai jihad akbar justru bersumber pada hadis yang tidak otentik, dan sengaja disebarluaskan oleh musuh-musuh Islam untuk melemahkan kaum muslim melawan penjajah Eropa.

Sayyid Quthb, dan juga al-Maududi, kemudian memperkuat konsep jihad dengan menyebut bahwa jihad adalah kelanjutan politik Tuhan. Al-Maududi misalnya merumuskan jihad sebagai gerakan politik revolusioner. Sedangkan Quthb merumuskan jihad sebagai perjuangan revolusioner yang dirancang untuk melucuti musuh-musuh Islam, sehingga memungkinkan kaum muslim menerapkan ketentuan-ketentuan Syari'ah yang selama ini ditindas Barat dan rezim-rezim opresif di dunia muslim sendiri.

Kalangan non muslim, terutama pengamat Barat lebih melihat jihad dalam dimensi praktikal. Dengan mengoreksi pandangan jihad yang diartikan sebagai perang suci (*holly war*), Peters mengemukakan bahwa tujuan utama jihad bukanlah untuk memaksa orang-orang kafir untuk memeluk Islam, seperti banyak dikemukakan literatur Barat. Tujuan pokoknya—demikian menurut Peters—adalah perluasan dan juga pembelaan kawasan Islam (*Dar al-Islam*). Orang kafir yang ditaklukkan di bawah kekuasaan Islam diberi pilihan; tetap

dalam agama mereka dengan membayar jizyah, atau masuk Islam sehingga memperoleh hak-hak sipil mereka. Dengan demikian, jihad bukanlah perang suci karena tidak semata-mata didorong oleh motif agama.

Menurut Watt, penyamaan istilah jihad dengan perang suci adalah menyesatkan. Jihad untuk perluasan wilayah Islam secara besar-besaran pada masa klasik merupakan perkembangan lebih lanjut dari *razzia*, yakni ekspedisi militer (*ghazwah*). Dalam konteks terakhir ini bahkan perluasan agama tidak menjadi motif utama. Sebaliknya, perolehan harta rampasan, merupakan tujuan laskar muslim yang terlibat dalam *ghazwah* itu.

Karya yang mengklarifikasi atas pemahaman jihad justru kita dapatkan dari adik Hasan al-Banna, yakni Jamal al-Banna. Meskipun mereka kakak beradik, akan tetapi pemikirannya jauh berbeda. Membaca buku *Revolusi Sosial Islam; Dekonstruksi Jihad Dalam Islam* yang merupakan terjemahan dari buku *Al-Jihad* karya Jamal Al-Banna, kita menemukan klarifikasi yang panjang dan komprehensif tentang kesalahpahaman makna jihad.

Kesalahpahaman itu bisa saja dari kalangan non muslim, terutama para ahli dan pengamat Barat, maupun dari orang muslim sendiri, baik mereka yang pro maupun kontra terhadap penerapan syari'ah. Kesalahpahaman tentang makna jihad itu telah menciptakan kesan dan citra bahwa Islam adalah agama perang. Ketika istilah jihad disebut, citra yang muncul adalah para laskar muslim yang menyerbu ke berbagai wilayah Timur Tengah, atau tempat-tempat lain; memaksa orang-orang non muslim memeluk Islam.

Secara sistematis, Jamal al-Banna berhasil melakukan rekonstruksi konseptual atas jihad sebagai prinsip landasan gerakan dan revolusi Islam. Secara tegas Jamal membedakan antara *jihad* dan *qital* (membunuh), baik dari segi derivasi bahasa, muatan, sarana, maupun target yang hendak dicapai. Walaupun kedua konsep itu

diakui dalam doktrin Islam, dan menjadi salah satu penyangga penting dalam rangka menyebarkan Islam, namun keduanya sangat berbeda.

Menurut Jamal, konsep *jihad* tidak selalu beriringan dengan *qital*. Jihad adalah prinsip pokok sebagai usaha untuk merealisasikan prinsip-prinsip Islam. Sedang *qital* hanyalah salah satu sarana defensif dari usaha-usaha yang mengancam akidah dan kebebasan serta keadilan. Dengan demikian, pemahaman yang sembrono dengan menyamakan keduanya merupakan kesalahan fatal. Kesalahan tersebut bisa lahir dari kesalahan secara metodologis dalam memahami ayat-ayat Al-Quran dan Hadits tentang jihad dan qital. Ayat-ayat tersebut sering kali dipahami secara arbiter terlepas dari konteks ayat itu sendiri serta hubungannya dengan prinsip-prinsip dan ayat-ayat lain.

Jamal mengusulkan sebuah agenda untuk memandang secara komprehensif dan integralistik keseluruhan teks al-Quran yang menyinggung *jihad* dan *qital* sehingga bisa membuat kesimpulan hukum dalam perspektif yang holistik (*menyeluruh*), sambil mengamati pula riwayat-riwayat Hadits yang membicarakan kondisi-kondisi terkait dan memahaminya dengan parameter al-Quran. Dengan pemahaman semacam inilah, maka jihad akan selalu menemui makna kontekstualnya. Ia adalah suatu upaya untuk melawan penindasan terhadap rakyat jelata, mewujudkan keadilan dan kesejahteraan duniawi dan keselamatan *ukhrawi*.

Sungguh menarik kesimpulan sekaligus usulan Jamal al-Banna. Setelah menelusuri ayat-ayat al-Quran, al-Hadits, serta pandangan *fuqaha* tentang jihad, Jamal berkesimpulan bahwa jihad pertama dilakukan pada masa Rasulullah dan Khulafa al-Rasyidin dilakukan demi melawan Kisrawiyah (Persia) dan Qasyrawiyah (Romawi) dan sistem-sistem kelas sosial yang menindas rakyat jelata. Kemudian pada abad 19 dan awal abad 20, jihad dikibarkan untuk mengembalikan kebebasan politik dan melawan penjajahan. Maka

jihad masa kini adalah demi membebaskan negeri dari genggaman dependensi ekonomi, keterbelakangan dan menghadapi globalisasi. Jihad masa kini bukanlah bagaimana kita mati di jalan Allah, melainkan bagaimana kita hidup di jalan Allah.

Sebagai klarifikasi, maka menurut saya buku karya Jamal al-Banna itu bukanlah hal baru. Tetapi yang perlu dicatat adalah buku itu muncul dari kalangan *insider* (kalangan dalam), yakni dari kelompok yang selama ini dianggap radikal yaitu Ikhwan al-Muslimin. Hal ini berarti ada pergulatan dan dinamika yang cukup positif dan bisa memberikan kontribusi untuk mendorong dunia Islam ke dalam dialog peradaban yang lebih manusiawi. Catatan saya adalah bahwa penafsiran jihad sesungguhnya adalah persoalan pemahaman atas teks. Sebagai penafsiran, maka bisa jadi jihad memunculkan sejumlah hal paradok dengan prinsip Islam seperti kebebasan, keadilan dan perdamaian.

Kebebasan menurut saya adalah salah satu nilai penting. Pada buku saya sebelumnya, *Membongkar Mitos Menegakkan Nalar,* saya menegaskan bahwa "siapapun yang menghapus kebebasan dari keimanan, dan dinamisme dari pemahaman agama, baik melalui perebutan kekuasaan atau melalui perampasan, akan membahayakan landasan dan makna masyarakat agama" (Jamil, 2005).

Hal yang sama juga dinyatakan oleh Abdul Karim Soroush (2002), yang menyebut bahwa "memaksa setiap orang supaya beriman secara palsu; dan menutup gerbang kritik, revisi, modifikasi agar setiap orang tunduk pada satu ideologi tunggal, pastilah tidak akan menciptakan masyarakat yang religius, melainkan massa rakyat monolitik yang terteror, lumpuh, pasrah, dan hipokrit".

Pernyataan cendekiawan muslim asal Iran ini sungguh tepat untuk direnungkan dalam rangka melihat kecenderungan kehidupan keagamaan kontemporer, yaitu kecenderungan kehidupan agama yang diwarnai dengan paradoks-paradoks: paradoks antara nilai agama yang mengajarkan kesucian, dan kedamaian dengan ekspresi

perilaku keagamaan yang diwarnai dengan tindakan kotor, kekerasan dan teror. Paradoks antara misi agama untuk membebaskan manusia tanpa diskriminasi dengan praktik-praktik indoktrinasi yang mengekang jiwa dan nalar. Paradoks antara ajaran dasar agama yang mengajarkan kebebasan, kesetaraan dan persaudaraan dengan praktik dan gerakan keagamaan yang membungkam pikiran bebas dan kritik, mempraktikkan agama sebagai sarana diskriminasi serta menggunakan agama untuk melegitimasi perang yang penuh kebencian.

Bagi penganut agama yang memiliki nalar sehat, paradoks-paradoks itu tentu memunculkan pertanyaan yang menggugat. Bagaimana mungkin suatu agama mencegah para penganutnya dari memilih agama secara bebas dan sadar, menolak untuk menyesuaikan diri dengan semangat agama tersebut, serta mengabaikan dinamisme pemahaman agama dan kebebasan agama? Bagaimana mungkin hukum agama dapat menekan para penganutnya dalam iman yang penuh ketakutan dan persepsi agama yang statis? Menurut Soroush, hukum agama semacam itu tidak stabil, tidak sehat, dan inkonsisten, sama dengan tubuh yang tidak mematuhi hati dan pikirannya.

Pemikiran dan sikap keberagamaan yang doktriner, kaku sehingga anti kritik dan perubahan, sangat mungkin berakar pada dua hal. Pertama, ketidaksanggupan menghadapi kenyataan modernisasi dan proses perubahan sosial dan kebudayaan yang berlangsung cepat. Kedua, sakralisasi tradisi (*al-turats*) baik tradisi tekstual maupun tradisi non tekstual. Tradisi tekstual bersumber dari kitab suci (al-Quran Hadits) dan tradisi berupa karya-karya tafsir atas al-Quran dan Hadits. Sedangkan tradisi non tekstual berupa praktik sosial politik serta cara berpikir masyarakat yang diwarisi secara turun temurun.

Sakralisasi ini lahir dari asumsi yang beranggapan bahwa tradisi keagamaan yang dimiliki oleh umat beragama sebagai warisan yang

mengikat bagi setiap generasi dari zaman ke zaman. Teks-teks keagamaan dianggap sepi dari pengaruh lingkungan sosial budaya dimana teks itu lahir, sehingga dianggap sakral. Oleh karenanya, kritik terhadapnya dipandang sebagai penyangkalan bahkan pengingkaran atas kesakralan itu. Celakanya, sakralisasi teks keagamaan itu tidak hanya berlaku bagi teks-teks primer seperti al-Quran dan Hadits dalam agama Islam, tetapi juga bagi teks-teks sekunder (teks tafsir) dan bahkan teks tersier (tafsir atas tafsir).

Penolakan terhadap segala bentuk perubahan dan sakralisasi tradisi merupakan salah satu sikap yang lahir di kehidupan umat beragama kontemporer ketika dihadapkan pada realitas modern di satu sisi dan tradisi agama pada sisi yang lain. Sebagian umat beragama memang telah mengambil sikap yang berlawanan dengan sikap di atas dengan menganggap bahwa tradisi umat beragama sama sekali tidak memadai dalam kehidupan modern saat ini, karena itu harus dibuang jauh-jauh.

Dengan demikian, pemahaman dan sikap keberagamaan yang doktriner, kaku dan tertutup serta anti nalar dan kebebasan, merupakan pelarian dari ketidaksanggupan menghadapi modernitas sekaligus perlawanan terhadap sikap kritis terhadap tradisi dan agama yang dianggapnya menyerang nilai-nilai sakral agama. Sebagai pelarian sikap, kemudian melahirkan pemikiran dan perilaku tertutup di tengah kewajaran pergaulan antar peradaban umat manusia. Mereka kemudian meneguhkan identitas eksklusif dan kebanggaan simbolik, seperti jubah, cadar, jenggot panjang, serta kesalehan ritual yang tidak ada hubungannya sama sekali dengan upaya untuk menciptakan keunggulan peradaban.

Sementara sebagai perlawanan terhadap sikap kritis atas agama yang dianggap telah menyerang nilai sakral agama, maka lahirlah radikalisme yang tidak hanya menyerang setiap orang dan kelompok yang dianggap lawan, tetapi juga menyerang kawan yang tidak mau merapat dalam apa yang disebut sebagai barisan perjuangan: Front

Pembela Islam, Mujahidin Muslim, Pasukan Allah (*Jundullah*) dan sebagainya. Oleh karena itu, mereka begitu mudah mengeluarkan fatwa jihad, fatwa pengkafiran dan pemurtadan, bahkan fatwa mati bagi saudara seagama tapi tidak sepaham dengannya.

Eksklusivisme beragama semacam ini juga bisa jadi merupakan akibat langsung maupun tidak langsung dari cengkeraman teologi klasik yang terus mengungkung nalar dan menafikan kebebasan. Suatu teologi yang dibentuk oleh kekhawatiran akan runtuhnya doktrin-doktrin keimanan ketika terjadi suatu umat beragama bersentuhan dengan keyakinan agama lain serta bergaul dengan budaya dan peradaban asing. Teologi yang lahir dari kekhawatiran dan ketakutan terhadap bahaya asing, jelas akan menghasilkan pandangan dan sikap yang cenderung tidak ramah bahkan anti terhadap yang lain (*the other*). Teologi semacam ini juga menawarkan sejumlah prinsip hidup untuk lebih menjadikan Tuhan sebagai pusat pembicaraan dan orientasi tindakan iman.

Sementara segala sesuatu yang lain itu (*the other*) dianggap sebagai manifestasi kejahatan, dan penganutnya disebut sebagai orang jahat dan kafir. Apa saja yang terkait dengan "yang lain" itu juga dirumuskan sebagai situasi ketidakberimanan dan kekafiran (*non believer*), dan dianggap sebagai problem yang harus diselesaikan segera, baik melalui perjuangan dengan debat rasional maupun dengan diperangi.

Perjuangan semacam itu diklaim oleh para pejuangnya sebagai jihad di jalan Allah SWT atau *striving in the cause of God*, walaupun yang terjadi sebenarnya adalah bukan itu, melainkan—meninjam ungkapan Barber (1995)—perjuangan berlumuran darah dalam rangka mempertahankan kedaulatan kelompok (*bloody struggle for group sovereignty*).

Apa yang kita lihat dan rasakan sebagai hasil dari model kecenderungan beragama yang paradoksal itu semakin jauhnya kehidupan agama dari klaim agama sebagai *rahmatan lil 'alamin*,

sebagai pembebas manusia dari ketertindasan, sebagai pengangkat harkat dan martabat manusia secara universal. Sebaliknya, yang tampak adalah wajah agama yang keras, garang dan haus darah, seperti monster berjubah putih yang mengusung pedang dan selalu mengibarkan bendera jihad dan perang.

Padahal, ancaman teror dan jihad yang mendeklarasikan pembunuhan terhadap orang-orang musyrik, murtad, dan kafir, apapun dasar pemikiran dan filsafatnya –meminjam ungkapan Hamid Paidar (1999) tidak dapat digunakan untuk memaksa orang secara hipokrit menerima suatu keimanan, memaksa orang di bawah ancaman pedang untuk tunduk dan diam tanpa kritik terhadap soal-soal keagamaan; menekan para sarjana dan pemikir bebas; menganakemaskan keimanan secara buta dan menganaktirikan cinta kebenaran dan teruji; membenci para pencari kebenaran karena memiliki rasa ingin tahu dan keraguan; menghabisi keberanian para pemikir dengan dogma dan aksioma yang kaku, menggantikan iman yang tulus dengan kesalehan yang hipokrit dan terpaksa; dan memilih menutup mulut daripada membuka hati terhadap kebenaran hakiki.

Bagian Keenam

Membendung Radikalisme

A. Melihat Radikalisme dari Awal

Kajian dan penelitian mengenai radikalisme dan terorisme telah menghasilkan berbagai perspektif dan memberikan rekomendasi tentang cara-cara untuk mencegah dan menangani radikalisme dan terorisme dengan metode yang sangat kaya. Namun demikian, kajian literatur untuk mencegah kekerasan terorisme itu terpecah-pecah mencakup berbagai bidang ilmu (Stephens, Sieckelinck, and Boutellier 2019). Dengan demikian, diperlukan suatu kajian lintas bidang ilmu pengetahuan (*cross-disciplinary study*) yang menyajikan konsep-konsep mendasar dan menjadi kerangka kerja bersama untuk menangani radikalisme dan terorisme.

Pada konteks inilah, saya berusaha melakukan rekonstruksi teoritis mengenai penanganan radikalisme dan terorisme melalui studi

lintas bidang. Alasan lain yang mendasari rekonstruksi ini adalah bahwa sejauh ini pengertian resiliensi (ketahanan) dari dan terhadap radikalisme dan ekstremisme sering berfokus pada individu, cukup jarang yang memberi perhatian pada peran struktur kontekstual dan institusi. Oleh karena itu, dalam tulisan ini saya menyarankan perlunya perspektif sosio-ekologis yang lebih luas yang dapat mengarahkan kepada wacana dan praktik ketahanan dari dan terhadap radikalisme dan ekstremisme serta terorisme yang lebih utuh.

Saya ingin memulai diskusi mengenai kontra radikalisme ini dengan mengambil suatu perspektif bahwa radikalisme (sebagai salah satu bentuk kekerasan) adalah realitas yang kompleks. Oleh karenanya, pendekatan-pendekatan konvensional dan parsial terhadap radikalisme tidak lagi relevan. Yang dimaksud pandangan konvensional terhadap radikalisme adalah suatu perspektif yang melihat radikalisme sebagai gejala sosial atau sebagai gejala agama semata. Penjelasan-penjelasan yang mengaitkan radikalisme sebagai akibat dari deprivasi sosial ekonomi dan kemiskinan semata, jelas terbantah oleh kenyataan bahwa beberapa orang yang berasal dari Eropa yang rela bergabung dengan gerakan ISIS di Suriah, justru dari kalangan terdidik dengan tingkat ekonomi yang mapan.

Sementara itu, hanya menggunakan penjelasan agama juga gagal menjelaskan dimensi-dimensi sosial, politik, dan ekonomi, yang inhern dalam cita-cita perubahan sosial dalam gerakan radikal. Dalam banyak kasus, gerakan-gerakan radikal bukan hanya memiliki cita-cita sosial dan politik, tetapi bahkan memanfaatkan peluang dan kesempatan politik yang ada. Sebagai contoh transformasi Islamisme di Mesir dan Iran sebagaimana diungkapkan oleh Bayyat (2009) adalah hasil dari pemanfaatan peluang-peluang politik yang terbuka di Mesir maupun di Iran.

Itulah mengapa dibutuhkan suatu perspektif yang bisa menjelaskan kompleksitas gejala radikalisme. Dari sudut pandang teori gerakan sosial misalkan, radikalisme itu didorong oleh kesempatan-

kesempatan politik; yaitu stabilitas dan instabilitas relatif di kalangan pemegang kendali kekuasaan. Keretakan elit membuka peluang bagi terbentuknya kelompok aliansi di tengah-tengah masyarakat. Struktur kesempatan politik itu eksis pada ruang politik lokal, regional, nasional bahkan global.

Radikalisme juga melibatkan sejumlah proses mobilisasi sumber daya; baik sumber daya finansial maupun sumber daya sosial. Ada donasi dan donatur yang menyebabkan radikalisme menjadi semacam "proyek" yang dalam terminologi studi konflik dan perdamaian disebut sebagai *conflict businessman*, *conflict entrepreneur,* dan sejenisnya. Ada jejaring dari mikro sampai makro yang menjadi *track* radikalisme. Modal sosial dalam bentuk jejerang sosial itu bisa mulai dari keluarga sampai komunitas dan negara yang biasanya tersembunyi, sulit diungkap sehingga mendorong munculnya spekulasi-spekulasi tentang konspirasi.

Tak kalah penting, radikalisme juga menggunakan sarana ideologis dan religius untuk mendefinisikan situasi, melegitimasi tindakan, dan mempersuasi kepada pendukung. Sarana ideologis dan religius itu disebut dengan *framing*. Framing merupakan suatu usaha pembahasaan kembali atas kepentingan-kepentingan politik dan ekonomi yang ada di balik sebuah gerakan. Dalam masyarakat agama, *framing* yang sangat efektif tentu adalah framing agama (*religious framing*).

Melalui framing agama inilah situasi kontemporer didefinisikan sebagai *jahiliah* ataupun *thaghut* dan sebagainya. Dengan framing agama tindakan untuk melawan *jahiliah* dan *thaghut* itu disebut dengan *amar ma'ruf nahi munkar* dan *jihad*. Sementara kematian akibat perjuangan melawan *jahiliah* dan *thaghut* itu disebut sebagai mati syahid di jalan Allah SWT. Fungsi framing agama yang lain adalah untuk mempersuasi orang lain agar mendukung tindakan terorisme. Di sinilah digunakan istilah-istilah seperti ikhwan, khilafah Islamiyah, dan sebagainya.

Pendekatan dan perspektif yang kompleks terhadap radikalisme semacam ini tentu mengharuskan kita merancang kontra radikalisme yang kompleks pula. Kontra radikalisme semacam ini mesti melibatkan proses-proses pencegahan (*prevensi*), penanganan langsung individu atau kelompok yang terlibat melalui mitigasi dan reedukasi yang biasa disebut deradikalisasi. Tak kalah penting adalah menciptakan kontra narasi terhadap seluruh diskursus radikalisme. Prevensi, mitigasi-reedukasi, dan kontra narasi, merupakan langkah-langkah integratif yang diharapkan bisa membendung radikalisme dalam rangka membangun damai.

B. Strategi Kontra Radikal

Kita telah mengetahui bahwa kontra radikalisme memerlukan pendekatan dan perspektif baru yang lebih kompleks di dalam memahami radikalisme dari awal. Dengan begitu, strategi kontra radikalisme membutuhkan strategi yang kompleks pula, yang meliputi pencegahan (*prevensi*), reedukasi, dan juga menciptakan kontra narasi radikal. Selengkapnya diuraikan sebagai berikut:

1) Prevensi

Seperti kita ketahui bersama, merebaknya terorisme di berbagai belahan dunia pasca peristiwa 9/11 telah mendorong perang terhadap radikalisme dan terorisme. Berbagai negara di dunia kemudian mencanangkan suatu program penanganan radikalisme, ekstremisme, dan terorisme sebagai salah satu strategi nasional, yang berdampak pada munculnya banyak strategi kebijakan dan praktik untuk melawan dan mencegah ekstremisme.[13]

Strategi pencegahan *(prevention)*, merupakan model pendekatan *soft-power* yang berorientasi pada proses intervensi sebelum

[13] Berbagai proyek penanganan ekstrimisme di Barat secara spesifik lihat Nina Käsehage (2020), *Prevention of Violent Extremism in Western Muslim Diasporas*, Religionswissenschaft: Forschung und Wissenschaft. Zürich: LIT Verlag.

suatu tindakan kekerasan terjadi.[14] Kebijakan dan strategi melawan ekstremisme itu telah melahirkan berbagai terminologi seperti "mencegah kekerasan ekstremisme", "melawan kekerasan ekstremisme," dan "mencegah radikalisme menjadi ekstremisme kekerasan". Terminologi dan gagasan-gagasan untuk melawan ektrimisme itu kini telah disatukan di bawah konsep "Pencegahan Kekerasan Ekstremisme (*Preventing Violent Extremism*/PVE) dan Kontra Kekerasan Ekstremisme (*Countering Violent Extremism*/CVE)" yang kemudian disatukan dengan istilah Mencegah dan Melawan Ekstremisme Kekerasan (*Preventing and Countering Violent Extremism*/PCVE).[15]

Konseptualisasi, rekonseptualisasi, dan bahkan penggabungan berbagai konsep itu merupakan salah satu bentuk dari perkembangan ilmu pengetahuan yang bersifat akumulatif, sehingga dapat diterima sebagai perkembangan logis. Apalagi, istilah-istilah tersebut sering digunakan secara bergantian (*interchangeable*), sehingga sering sulit dibedakan secara konseptual dalam penerapannya. Meskipun berbagai istilah dan penanganan kekerasan ekstremisme sering digunakan secara bergantian, namun ada bagian penting dari literatur tentang penanganan kekerasan ekstremisme yang berfokus pada pendekatan pencegahan dari hulu dan memposisikan diri secara eksplisit berada di luar kerangka kerja berbasis keamanan.

Singkatnya, ada pendekatan-pendekatan yang terpisah dalam intervensi kekerasan dari perspektif keamanan. Pendekatan yang memposisikan diri secara eksplisit di luar keamanan ini sebagian

---

[14] Untuk pembahasan lebih jauh tentang pencegahan kekerasan ekstrimisme lihat Owen Frazer and Christian Nunlist, 2015, *The Concept of Countering Violent Extremism*, CSS Analyses in Security Policy, no. 183 (2015): 1–4, http://www.css.ethz.ch-/content/dam/ethz/special-interest/gess/cis/center-for-securities-studies/pdfs/CSSAnalyse183-EN.pdf (diakses pada 10 pebruari 2019)

[15] Lihat selengkapnya European Commission, *Operational Guidelines on the Preparation and Implementation of EU Financed Actions Specific to Countering Terrorism and Violent Extremism in Third Countries*, (Luxembourg, 2017).

besar muncul sebagai tanggapan atas kritik tajam dan ekstensif terhadap pendekatan CVE yang memperluas agenda keamanan ke dalam berbagai ranah yang lain seperti perawatan, pekerjaan sosial, dan pendidikan.[16] Kritik tajam ditujukan terhadap dampak CVE dalam menstigmatisasi komunitas Muslim dan menjadikan mereka sebagai sumber risiko, dan sebagai "kelompok rentan" berisiko "teradikalisasi".[17] Dalam konteks inilah wacana tentang PVE melalui pendekatan di luar kerangka keamanan, telah menemukan daya tarik tertentu. Pendekatan ini melibatkan berbagai intervensi seperti meningkatkan pendidikan kewarganegaraan dan menangani masalah-masalah yang menjadi faktor suburnya ektrimisme kekerasan seperti marginalisasi dan diskriminasi.

Berbagai literatur yang membahas pencegahan ekstremisme yang biasa disebut sebagai Pencegahan Ekstremisme Kekerasan (*Preventing Violent Extremis*/PVE) telah berkembang pesat. Literatur-literatur itu lahir dari berbagai macam ilmu pengetahuan seperti psikologi, psikiatri, kesehatan masyarakat, pendidikan, pekerjaan sosial, dan kriminologi. Luas dan beragamnya basis literatur dengan berbagai kerangka kerja dan perspektif yang merekomendasikan

---

[16] Pembahasan penanganan radikalisasi dalam bidang-bidang tersebut lihat Lynn Davies, 2016, *Security, Extremism and Education: Safeguarding or Surveillance?,"* British Journal of Educational Studies 64, no. 1 (2016): 1–19. doi:10.1080/00071005.-2015.1107022; lihat juga John Middleton, 2016, *Preventing Violent Extremism: The Role of Doctors*, The Lancet (2016), doi:10.1016/S0140-6736(16)31902-X; juga Tony Stanley and Surinder Guru, 2015, *Childhood Radicalisation Risk: An Emerging Practice Issue*, Practice 27, No. 5 (2015): 353–366, doi:10.1080/09503153.2015.1053858.

[17] Kritik semacam ini muncul dalam karya Charlotte Heath-Kelly, 2013, *Counter-Terrorism and the Counterfactual: Producing the 'Radicalisation' Discourse and the UK Prevent Strategy*, British Journal of Politics and International Relations 15, No. 3 (2013): 394–415. doi:10.1111/j.1467-856X.2011.00489.x; Arun Kundani, "Spooked! How Not to Prevent Violent Extremism" (London, London: Institute of Race Relations, 2009); Bob McDonald and Yaser Mir, "Al-Qaida-Influenced Violent Extremism, UK Government Prevention Policy and Community Engagement," Journal of Aggression, Conflict and Peace Research 3, no. 1 (2011): 32–44. doi:10.5042/ jacpr.2011.0020.

berbagai pencegahan ekstremisme menunjukkan tidak adanya diskursus mengenai cara tunggal di dalam pencegahan ektrimisme, melainkan justru menunjukkan banyak cara dan diskursus pencegahan.

Stephens, Sieckelinck and Boutellier (2019) mencatat bahwa secara alami, banyak literatur psikologi yang berfokus pada analisis tingkat individu, sedangkan dari perspektif kesehatan masyarakat atau pekerjaan sosial, perhatian utama diberikan pada faktor tingkat sosial atau masyarakat. Hal ini tentu saja menghasilkan karya yang menarik, tetapi karena kondisinya yang terpisah-pisah menjadikan adanya peluang yang menantang untuk muncul dan dibangunnya wacana tentang pencegahan ekstremisme yang koheren. Mengingat adanya tren saat ini, untuk memasukkan masalah pencegahan ke dalam wadah umum dari pendekatan "PCVE" dan mengingat literatur yang luas dan berkembang pesat, ada urgensi untuk mendapatkan gambaran yang lebih jelas tentang status literatur pencegahan/prevensi kekerasan.

Pencegahan radikalisme dan ekstremisme, dapat diartikan sebagai upaya mempengaruhi individu dan atau faktor lingkungan untuk menciptakan kondisi di mana ekstremisme dapat berkembang, dengan menggunakan tindakan sosial atau edukatif, daripada tindakan yang didorong oleh pendekatan keamanan secara eksplisit. Mendefinisikan PVE dan mencegah radikalisasi merupakan usaha yang menantang, mengingat melimpah dan luasnya literatur terkait yang membahas istilah-istilah. Meski demikian, kesulitan juga dapat muncul karena adanya ambiguitas seputar definisi kekerasan, ekstremisme, dan radikalisme dalam berbagai literatur.

Perbedaan konseptual mengenai ektrimisme misalkan, muncul dari dua sudut pandang atau perspektif yang berbeda, yaitu perspektif idealis dan perilaku (*behaviour*). Kata ekstremisme, artinya dapat digunakan untuk merujuk pada "ide politik yang bertentangan secara diametral dengan nilai-nilai inti masyarakat". Ekstremisme

juga bisa berarti "metode yang digunakan para aktor untuk mewujudkannya tujuan politik apa pun" (Neumann, 2013: 874).

Sementara ini konsep "ekstremisme dan kekerasan" cenderung didefinisikan dan dipahami sebagai perilaku daripada idealisme. Dengan definisi ini maka kekerasan ditempatkan sebagai sarana, bukan sebagai pandangan-pandangan atau ideologi. Dengan demikian sangat mungkin terjadi seseorang memegang "pandangan ekstrem" karena bertentangan dengan nilai-nilai kemasyarakatan, tetapi dia tidak melakukan tindakan "ekstremis brutal". Meski demikian, banyak juga literatur PVE dan CVE berfokus pada penanganan ide ekstremis daripada tindakan.

Oleh karena itu, perbedaan ini tidak selalu berlaku dalam usaha merumuskan strategi pencegahan kekerasan yang lebih komprehensif. Untuk keperluan pembahasan ini, konsep apapun yang mengacu pada PVE dimasukkan, terlepas dari definisi spesifik dari ekstremisme kekerasan yang diadopsi. Bahkan, saya menggunakan ektrimisme dan radikalisme secara bergantian, dan oleh karenanya maka dalam tulisan ini, pencegahan ektrimisme juga berarti pencegahan radikalisme dan radikalisasi. Radikalisasi umumnya digunakan untuk merujuk pada proses di mana kelompok atau individu tumbuh dalam komitmen untuk terlibat dalam konflik, mengadopsi sikap lebih radikal atau posisi ekstrem.

Pada bab sebelumnya telah diuraikan berbagai faktor yang terkait seperti sifat sebenarnya dari proses radikalisasi, mengapa dan bagaimana radikalisme itu terjadi. Tulisan ini merujuk pada lingkaran untuk mencegah radikalisasi yang ada pada berbagai literatur, dan semua dimasukkan terlepas dari bagaimana radikalisasi itu didefinisikan. Dengan alasan ini, maka konsep pencegahan dalam tulisan ini merujuk pada hasil review terhadap literatur PVE, oleh William Stephens, Stijn Sieckelinck & Hans Boutellier (2019).

Setidaknya terdapat empat hal yang perlu kita pertimbangkan dalam membangun strategi pencegahan kekerasan, radikalisme, dan

ekstremisme yaitu; (1) Ketangguhan/ketahanan Individu (*the resilient individual*) (2) Identitas (*identity*), (3) dialog dan tindakan (*dialogue and action*) dan (4) Komunitas yang tangguh atau terhubung (*connected or resilient communities*). Selengkapnya diuraikan sebagai berikut:

a. Membangun Ketangguhan Individu

Salah satu usaha penting dalam mencegah kekerasan radikalisme dan ekstremisme adalah dengan mengembangkan kapasitas, keterampilan, dan karakteristik individu, yang dapat menghalangi mereka tertarik pada ideologi atau kelompok radikal. Usaha ini merupakan jenis pendekatan yang berorientasi pada pembentukan individu yang kuat, kritis dan fleksibel. Termasuk dalam pendekatan dengan orientasi pada pembentukan individu yang tangguh mencakup berbagai konsep yang bermacam-macam. Keberbagaian itu mencerminkan konsepsi yang berbeda mengenai faktor pendorong utama kekerasan radikalisme ekstremisme, dan intervensi pencegahan apa yang diperlukan. Secara ringkas pendekatan utama untuk membentuk ketangguhan individual berfokus pada upaya: (1) mengembangkan sumber daya kognitif (2) membina karakter, dan (3) mempromosikan atau memperkuat nilai.

- Sumber Daya Kognitif (*Cognitive Resources*)

Salah satu pendekatan pencegahan radikalisme terorisme melalui pembentukan ketangguhan individual adalah berfokus pada dan melalui pengembangan kapasitas kognitif tertentu. Pendekatan ini bertujuan untuk menyediakan sumber daya dan meningkatkan kemampuan individu untuk menilai dan mempertanyakan secara kritis atas pesan, gagasan, dan propaganda. Dengan kapasitas kognitif itu maka seorang individu memiliki daya tahan terhadap daya tarik pesan-pesan propaganda radikal ekstremis. Logika yang mendasari rangkaian pencegahan ini adalah asumsi bahwa ideologi dan pesan memainkan peran utama dalam menarik individu ke arah

radikalisme dan ekstremisme kekerasan, dan daya tarik pesan dan gagasan semacam itu dapat dirusak melalui pengembangan cara berpikir tertentu.

Contoh yang sangat baik atas pendekatan semacam ini bisa dilihat dalam laporan Liht and Savage (2013: 44-66) tentang intervensi "Being Muslim Being British". Intervensi ini membangun pendekatan preventifnya berdasarkan pemahaman bahwa ciri umum dari ideologi ekstremis adalah pemikiran "hitam / putih", yang biasa disebut dengan opisi biner (*binary opposition*). Di atas pemikiran hitam/putih itulah maka perbedaan sederhana dibuat antara "kami dan mereka", "benar dan salah", "mukmin dan kafir", negara Islam (*dar al-Islam*) dan negara perang (*dar al-harb*) dan sebagainya. Oleh karena itu, intervensi difokuskan pada pengembangan kemampuan berpikir individu dengan kompleksitas. Seperti yang dinyatakan oleh Liht & Savage, fokusnya secara eksplisit bukan pada menangani ideologi itu sendiri, tetapi pada upaya untuk "memfasilitasi jalur perkembangan normal individu menuju pluralisme nilai".

Selain kompleksitas dalam berpikir, kapasitas kognitif yang paling umum perlu ditumbuhkan untuk membangun ketangguhan individu adalah "berpikir kritis". Berpikir kritis secara umum dipahami sebagai kemampuan untuk menilai informasi, pesan, ide, dan konten, mempertanyakan dan menganalisis sumber pesan dan gagasan atau isi pesan (Ghosh, 2017: 117-133). Terkait dengan hal ini, Mattson dan Saljo mengajukan kritik pedas terhadap dampak wacana tentang radikalisasi di lembaga pendidikan. Mereka menyarankan bahwa pendidikan harus dapat memainkan peran, bukan dalam mengajari siswa mengenai apa yang harus dipikirkan, tetapi dalam mengembangkan kemampuan siswa untuk memahami siapa mereka dan untuk mengembangkan "keterampilan kritis", "memperkuat pemikiran kritis mereka untuk menolak ketertarikan pada pesan ekstremis" (Boutellier, et, al., 2019: 4). Demikian pula, Davies menganjurkan pendekatan yang dibangun di atas

kemampuan untuk terlibat secara kritis dengan pesan dan ide, memperluasnya dengan mengajak orang-orang yang terlibat untuk memperdebatkan secara kritis mengenai politik kewarganegaraan (Davies, 2009: 183-203).

- Pengembangan Sifat Karakter (*Character Traits*)

Kerangka pemikiran lainnya berfokus pada pengembangan ciri-ciri karakter tertentu sebagai cara memperkuat ketahanan individu. Logika yang mendasari perspektif ini adalah bahwa kualitas dan sifat psikologis tertentu, seperti empati, bisa lebih kuat daripada faktor-faktor yang menarik individu untuk terlibat dalam kekerasan ekstremisme. Contoh yang menarik adalah intervensi yang dikenal dengan "Beyond Bali". Proposal Beyond Bali mendekati pencegahan melalui upaya mengajak pihak yang ditargetkan untuk melakukan pelepasan moral (*moral disengagement*) yang dipandang memfasilitasi pihak tersebut untuk terlibat dalam tindakan kekerasan (Aly, et. al., 2014: 378).

Asumsi dasar pendekatan ini adalah bahwa agar dapat melakukan tindak kekerasan terhadap orang lain, individu harus melalui proses dehumanisasi "yang lain", oleh karena itu memisahkan individu dari sanksi moral (normal internal) mereka akan mencegah mereka dari terlibat dalam kekerasan. Dengan demikian, maka intervensi dilakukan dengan mengembangkan empati terhadap para korban terorisme, mengembangkan keuletan dan ketahanan diri (*self-efficacy*) pemuda, menanamkan perspektif moral mereka tentang ekstremisme yang kejam sebagai "tidak adil dan kejam".

Dari perspektif teoritis yang berbeda, Feddes, Mann dan Doosje berpendapat bahwa mengembangkan harga diri dan empati dapat mencegah individu dari ditarik kepada kekerasan ekstremisme. Studi Feddes, Mann, dan Doosje merupakan salah satu dari sedikit studi intervensi longitudinal yang sangat langka dan menarik, karena menyajikan hasil studi tentang efek harga diri dan pelatihan empati dalam mengurangi dukungan untuk kekerasan berbasis

ideologi. Kontribusinya adalah, mereka menemukan hubungan antara peningkatan empati dengan "sikap kurang positif terhadap kekerasan berbasis ideologi". Disamping itu mereka juga menunjukkan bahwa pelatihan harga diri meningkatkan narsisme, dan tingkat narsisme yang lebih tinggi dikaitkan dengan sikap yang lebih positif terhadap kekerasan ideologis (Feddes, et, al., 2015: 6).

- Promosi dan Penguatan Nilai (*Promoting and Strengthening Values*)

Pendekatan lain yang agak berbeda, namun masih dalam orientasi umum membangun individu yang tangguh, adalah fokus pada peningkatan atau penguatan nilai atau gagasan tertentu. Alih-alih berfokus pada sifat atau karakteristik, alur pemikiran ini dibangun di atas asumsi yang mendasari bahwa daya tarik ideologi ekstremis atau kelompok dapat diredakan dengan berpegang pada kerangka nilai alternatif yang lebih kuat.

Yang paling menonjol dalam hal ini adalah gagasan kewarganegaraan dan hak asasi. Davies misalkan, mendukung pendidikan hak asasi manusia yang komprehensif yang mempengaruhi konten dan tindakan pengajaran, dengan alasan bahwa nilai-nilai hak asasi manusia "menumbuhkan budaya yang inklusif". Hal serupa dikatakan Miller, bahwa agenda hak asasi manusia menawarkan kemungkinan dasar nilai bersama untuk membangun perkembangan moral. Pendidikan hak asasi manusia dan "nilai-nilai kewarganegaraan dan keragaman" memberikan kerangka nilai yang membekali orang muda untuk berbicara menentang ekstremisme. Penumbuhan wawasan hak asasi manusia umumnya terkait dengan pengembangan keterampilan berpikir kritis seperti yang dijelaskan atas. Hak asasi manusia kemudian diusulkan sebagai kerangka dasar di mana kerangka nilai asli dan pemikiran kritis ini dapat dibangun. Sementara itu Paul Thomas, yang sangat kritis terhadap agenda pencegahan Inggris, mengusulkan peran pendidikan untuk

memajukan manusia untuk menanamkan kewarganegaraan berbasis hak.

Macnair dan Frank mengusulkan pentingnya "pertarungan ide" yang lebih eksplisit, dengan alasan promosi "nilai-nilai komunitas, toleransi, dan kebersamaan" dapat menangkal kebencian dan polarisasi narasi ekstremis. Davydov juga mengusulkan urgensi "menanamkan toleransi" pada siswa dan guru. Menurut Davydov toleransi berarti lebih dari sekedar menerima dengan sesuatu yang tidak biasa, tetapi lebih dari itu adalah "kesediaan untuk menerima pandangan dunia yang berbeda".

b. Pemenuhan Identitas (*Identity and Identities*)

Identitas sering digunakan sebagai penjelasan mengapa orang muda terlibat dalam kekerasan ekstremisme. Dua gagasan penting yang berkembang dalam hal ini adalah bahwa (1) usia remaja merupakan periode atau masa pencarian identitas; (2) rasa terancam atau marginalisasi identitas seseorang atau kelompok menciptakan keterbukaan terhadap ekstremisme. Dari ide-ide ini, dua bentuk pencegahan bisa dilakukan yaitu: pertama, menciptakan peluang untuk membahas masalah identitas, kedua, penguatan dan validasi identitas.

- Pencarian Identitas (*Identity Search*)

Masa remaja adalah masa perkembangan identitas di mana ia sedang mencari identitas, tentang siapa mereka, apa yang mereka yakini, dan di mana mereka berasal. Dari sinilah diduga menciptakan celah bagi kelompok atau ideologi ekstrem masuk karena menawarkan jawaban atas pencarian identitas. Dalam hal ini ada dua gagasan terkait yang muncul: ide-ide ekstrem memberikan rasa kepastian tentang apa yang dipercayai, dan apa yang diyakini kelompok ekstrem memberikan rasa memiliki melalui identitas kelompok yang jelas. Dari sinilah para pencari identitas yang umumnya adalah usia remaja menemukan jawaban.

- Ancaman dan Kepemilikan Identitas (*Identity Threat and Belonging*)

Gagasan yang erat terkait dengan hal ini adalah bahwa keterbukaan terhadap kelompok atau ide-ide ektrimis muncul ketika ada perasaan terancam atau marginalisasi atas suatu identitas kelompok yang sudah diyakininya. Perasaan semacam ini sering ditunjukkan dalam pikiran pemuda Muslim yang mengalami "konflik" antara agama dan identitas nasional mereka. Ketika identitas keagamaan kemudian merasa terancam kemudian muncul upaya penguatan diri atas identitas keagamaan tersebut. Akibatnya, kepemilikan identitas semakin kuat karena adanya perasaan terancam, yang pada akhirnya bisa berujung pada ekstremisme. Inilah salah satu alasan kenapa pendekatan keamanan untuk menangani radikalisasi dikritik, karena dengan menjadikan identitas tertentu sebagai sumber ancaman maka telah menciptakan kondisi dan mendorong ketertarikan terhadap ekstremisme.

- Menciptakan Ruang untuk Mengeksplorasi Identitas (*Creating Space to Explore Identities*)

Pentingnya menciptakan ruang untuk mengeksplorasi identitas didasarkan pada pemikiran bahwa anak muda terlibat dalam pencarian jati diri, dan mereka itu banyak yang mengalami keterputusan antara identitas nasional mereka, dan kemudian dengan cara lain mereka mengidentifikasi diri mereka sendiri. Memberikan ruang untuk mengeksplorasi dan menjawab pertanyaan terkait identitas dipandang sebagai tindakan pencegahan.

Pendekatan pencegahan yang disarankan termasuk menciptakan ruang untuk mengeksplorasi "apa artinya menjadi manusia dan apa yang kita pahami dengan identitas kita, serta bagaimana kita memprioritaskannya, serta bagaimana menghormati keragaman identitas pemuda Muslim. Pendekatan pencegahan juga dilakukan dengan menggunakan dialog untuk menumbuhkan cara baru bagi individu untuk memahami identitasnya. Logika dari perspektif ini

adalah bahwa tersedianya ruang-ruang untuk dijelajahi dan dibicarakannya berbagai pertanyaan mendasar tentang siapa seseorang dan apa yang diyakininya. Harapannya adalah mengurangi ketertarikan terhadap ide-ide ekstremis sebagai sumber jawaban atas pertanyaan-pertanyaan mendasar tersebut.

- Menguatkan dan Memvalidasi Identitas (*Strengthening and Validating Identities*)

Pendekatan lain melalui penguatan dan validasi terhadap identitas utamanya dilakukan terhadap kelompok minoritas dengan cara memberi mereka suara dan tempat dalam masyarakat agar kelompok minoritas tersebut terhindar dari pengalaman marginalisasi. Garis pemikiran seperti itu muncul terutama dalam argumen bahwa wacana umum tentang radikalisasi telah berkontribusi pada demonisasi identitas Muslim atau esensialisasi identitas Islam.

Berdasarkan argumen seperti itu, Akram dan Richardson misalkan, menganjurkan pencegahan melalui pendekatan inklusif untuk pendidikan kewarganegaraan bagi warga Muslim di Inggris, yang memberikan suara yang lebih besar bagi Muslim dan rasa kepemilikan yang jelas di Inggris sebagai warga negara dengan hak dan tanggung jawab yang sama dengan warga lain dengan identitas yang berbeda. Prasangka terhadap Muslim juga perlu diatasi secara tepat agar kelompok muslim tidak memiliki kesan memperoleh perlakuan yang berbeda. Pada akhirnya yang hendak dicapai adalah pemuda Muslim Inggris yang mengakui Islam mampu menempa identitas yang kuat. Dalam konteks ini McDonald berpendapat bahwa kekuatan ekstremis Islam dan negara Inggris sedang "berjuang" untuk identitas pemuda Muslim Inggris.

Menurut McDonald, untuk mencegah ekstremisme dapat dicapai melalui dukungan yang diberikan untuk mengatasi tantangan identitas ini, di mana peran umat Islam dalam perkembangan negara Inggris dapat diakui, dan pengakuan diberikan baik dalam masalah politik dan masalah teologis. Untuk menguatkan dan memvalidasi

identitas, kita juga bisa merujuk pada pandangan Taylor dan Soni yang berpendapat bahwa sekolah perlu mempromosikan "rasa memiliki dan identitas positif untuk semua murid dari semua warisan (tradisi)".

c. Dialog dan Tindakan (*Dialogue and Action*)

Berbagai literatur yang berbicara mengenai pencegahan konflik kekerasan memandang penting dialog. Berbagai istilah yang kemudian banyak digunakan untuk mempromosikan pentingnya dialog adalah misalnya "diskusi kritis" dan "diskusi yang tidak menghakimi". Salah satu peran dan fungsi penting dari diskusi atau dialog adalah menciptakan ruang dan kesempatan untuk eksplorasi dan kritik ideologi. Semakin menghindari diskusi dan dialog seputar masalah yang mendasar dan mungkin kontroversial maka semakin sulit mengubah pandangan "ekstrem".

Dalam konteks ini, maka perlu memberi perhatian terhadap terciptanya lingkungan yang memungkinkan terciptanya diskusi dan dialog, termasuk menyangkut "keselamatan" pada saat mengeksplorasi dan mendiskusikan masalah, sehingga tidak ada ketakutan akan kecaman. Untuk memenuhi kebutuhan dialog tanpa cemas dan takut itu maka diperlukan "tempat yang aman". Tugas kita adalah bagaimana menciptakan tempat yang aman itu.

Hasil yang diharapkan dari penciptaan ruang dialog dan diskusi yang aman tersebut bermacam-macam, antara lain: menciptakan pemahaman tentang "apa artinya menjadi manusia", "apa yang kita pahami dengan identitas dan komunitas", "bagaimana hidup dalam kehidupan kita yang cepat", "bagaimana mempromosikan apa yang adil dan terhormat".

Logika yang tampaknya mendasari pendekatan pencegahan semacam itu adalah agar pandangan atau perspektif ekstrem dapat diatasi melalui pengakuan atas legitimasi tertentu di balik pandangan-pandangan ini, dan kesempatan untuk berdiskusi dan

mempertanyakan serta mengeksplorasi pandangan-pandangan ini —bahwa dengan melakukan itu pikiran akan menjadi terbuka melihat situasi.

Selain membahas masalah-masalah kontroversial, dialog dan diskusi juga membuka ruang untuk menyuarakan frustrasi dan keluhan dengan lembaga-lembaga kekuasaan terkait suara politik mereka. Oleh karenanya, ruang kritik perlu dibuka tanpa adanya kecaman. Logika yang mendasari bahwa mendengarkan "suara politik" dapat menjadi cara pencegahan radikalisme karena suara politik yang telah didengar itu menurunkan motivasi untuk terlibat dengan kelompok ekstrem.

Bahkan, tidak hanya mendengar suara politik, tetapi juga perlu adanya keterlibatan dalam tindakan —bukan hanya diskusi— yang dapat berfungsi untuk mencegah ekstremisme kekerasan. Keterlibatan dalam tindakan tidak berarti terlalu politis; misalnya dapat terlibat dalam perencanaan dan pembangunan taman perdamaian, maka memungkinkan kaum muda mengembangkan ketahanan terhadap radikalisasi.

Peran keterlibatan dalam tindakan sebagai pendekatan pencegahan karena masalah sosial yang timbul sering kali bersumber dari ketidakpuasan. Oleh karenanya, melibatkan anak-anak muda dalam diskusi dan aksi akan mengarahkan "energi protes" ke energi sukarela sosial. Bentuknya bisa berupa keterlibatan mereka dalam pemberdayaan sosial di tengah masyarakat. Dengan keterlibatan pada dialog dan aksi ini maka dapat mengurangi kerentanan terhadap pandangan-pandangan ekstremis.

d. Mengembangkan Keterlibatan Ketangguhan Komunitas Yang Terkoneksi (*Engaged and Connected Community Resilience*)

Tiga strategi sebelumnya telah memusatkan perhatian pada tingkat individu, maka berikutnya perhatian juga perlu diberikan

terhadap tingkat komunitas/masyarakat sebagai lokus utama intervensi. Komunitas ini mampu memainkan peran agar terhindar dari pengaruh radikal. Ada dua gagasan penting dalam kaitannya dengan peran komunitas/masyarakat dalam pencegahan radikalisme, yakni:

- Keterlibatan Komunitas (*Community Engagement*)

Gagasan tentang keterlibatan komunitas muncul dalam berbagai studi-studi mengenai PVE, utamanya dalam kerangka kemitraan antara organisasi masyarakat dan pemerintah, dimana yang menjadi penekanan pada keterlibatan tersebut adalah penguatan hubungan antara warga dan lembaga negara. Oleh karena itu, dalam penanganan tindakan radikalisme kekerasan dan terorisme, hubungan warga dengan lembaga negara sering kali difokuskan bagaimana hubungan antara masyarakat dan kepolisian selaku lembaga negara yang berwenang di dalam menangani tindakan kekerasan dan terorisme. Itulah sebabnya, keterlibatan komunitas ini sering kali disebut sebagai kepolisian masyarakat atau polisi masyarakat. Polisi harus memiliki keterlibatan yang intens di tengah masyarakat agar memperoleh pemahaman budaya yang mendalam tentang komunitas yang mereka layani. Kepolisian juga harus terlibat dalam kemitraan dengan mereka yang mungkin dianggap memiliki pandangan ekstrem. Hal yang tidak boleh dilupakan adalah hubungan kemitraan itu harus nyata dan bermakna, bukan kemitraan yang semu. Tetapi tetap menjaga kredibilitas sebagai lembaga negara.

- Komunitas Tangguh (*Resilient Community*)

Perspektif yang lebih luas tentang peran masyarakat terlihat dalam gagasan tentang "komunitas yang tangguh". Komunitas tangguh ini melampaui gagasan keterlibatan dengan aparatur negara, karena ide dasarnya adalah bahwa komunitas dapat memiliki fitur yang membuatnya dapat mencegah anggota komunitas tersebut atau komunitas tersebut secara keseluruhan, dari terlibat dengan ekstremisme kekerasan. Sehingga dalam komunitas sendiri memiliki ketangguhan untuk menghadang ekstremisme dari dalam, karena

mereka telah memiliki ketahanan komunitas dan individu-individu di dalam komunitas tersebut juga memiliki ketangguhan terhadap ancaman ekstremis (direkrut menjadi ekstremis).

Ketahanan komunitas jelas memerlukan kualitas hubungan sosial dalam komunitas. Ellis dan Abdi, mencoba mengartikulasikan ketahanan komunitas dalam menghadapi bencana berarti ketahanan komunitas dalam menghadapi kekerasan dan ekstremisme. Itulah kenapa hubungan dalam komunitas (ikatan sosial), antar komunitas (jembatan sosial), dan antara komunitas dan institusi (hubungan sosial) menjadi penguat di dalam ketahanan komunitas terhadap radikalisasi, karena mampu mereduksi kerentanan untuk direkrut ke ekstremisme kekerasan. Dengan nada yang mirip, Algaard-Nielsen dan Schack, menyebutnya sebagai "modal sosial". Modal sosial ini menjadi inti dari komunitas yang tangguh.

2) Re-edukasi

Pentingnya reedukasi dalam strategi kontra radikalisme karena radikalisme bisa dipandang sebagai salah satu pilihan rasional bagi pelaku dan pendukungnya. Dengan kata lain, radikalisme pada awalnya adalah persoalan pikiran. Artinya, ia berakar pada cara orang memahami masalah dan cara-cara penyelesaiannya. Pada manusia yang berpikir maka terdapat sejumlah cara memahami masalah dan penyelesaiannya. Ketika manusia berada dalam kelompok, maka cara berpikir masyarakat juga mewujud dan berkembang. Di sanalah berbagai pandangan mengenai bagaimana persoalan-persoalan yang menghimpit kehidupan itu dipahami dan diselesaikan.

Hal yang sama juga terjadi dalam kehidupan sosial keagamaan. Fazlurrahman (1988) misalnya, ia mengidentifikasi respon intelektual terhadap problem yang dihadapi oleh umat Islam menjadi empat model. Pertama, respon revivalis pra modernis. Secara intelektual kaum revivalis memandang masalah yang dihadapi umat Islam (seperti kemunduran dan keterbelakangan umat Islam),

disebabkan karena bercampurnya pemikiran dan praktik keagamaan Islam dengan pemikiran dan praktik yang lain di luar Islam. Menurut cara pandang ini, pemikiran dan pratik-praktek heterodoks adalah biang persoalan dari kemunduran umat Islam. Oleh karenanya, tidak ada cara lain untuk keluar dari persoalan kemunduran dan keterbelakangan umat Islam selain dengan jalan pemurnian pemikiran dan praktik-praktik keagamaan umat Islam. Itulah awal mula gerakan purifikasi Islam muncul. Purifikasi atau pemurnian adalah pilihan rasional bagi kelompok ini untuk menyelesaikan masalah umat. Selebihnya adalah kembali kepada al-Quran dan Sunnah sebagai basis otentik kehidupan umat Islam.

Kedua, respon modernis. Berbeda dengan kaum revivalis pra modernis, kaum modernis berpandangan bahwa akar persoalan umat bukanlah karena heterodoksi praktik-praktik keagamaan Islam, melainkan karena tidak adanya budaya modern, yaitu kebutuhan untuk maju yang dimiliki oleh umat Islam. Oleh Karen, itu solusi atas kemunduran umat adalah justru menginjeksi semangat modernisme dalam Islam. Dengan kata lain, modernisasi adalah jalan yang harus ditempuh umat Islam apabila ingin keluar dari kemunduran dan keterbelakangan. Sejalan dengan nalar ini, maka proyek modernisasi Islam adalah jalan besar yang diharus dilakukan umat Islam.

Ketiga, respon neo-revivalis atau revivalisme baru. Neo-revivalisme merupakan kontra paradigma atas modernisme. Ia memiliki paradigma berpikir yang hampir sama dengan revivalisme pra modern, hanya saja neo-revivalisme memandang memandang dunia kontemporer sebagai "jahiliah baru" atau "jahiliah modern". Itulah kenapa kelompok neo-revivalis cenderung berpikir fundamentalistik dalam beragama. Dengan menutup mata terhadap berbagai sisi positif atas modernitas, kaum revivalis melihat modernisasi adalah bentuk lain dari penjajahan Barat yang kafir. Trilogi modernisme seperti liberalisme, pluralisme dan individualisme dituduh sebagai

nilai-nilai dasar yang bertentangan dengan Islam. Oleh karenanya, kaum revivalis juga menolak pendekatan modern terhadap Islam.

Keempat, respon neo-modernis. Belajar dari kelemahan-kelemahan revivalis pra modernis, modernis, dan juga neo-revivalis, pandangan neo-modernis justru berusaha memperbaiki dan mencari alternatif pendekatan terhadap Islam dan modernitas. Menurut kelompok neo-modernis, dalih kembali kepada al-Quran dan Sunnah yang digaungkan oleh kelompok revivalisme justru menyeret mereka kepada literalisme dan anti tradisi. Selain itu, revivalisme juga telah memicu dan meningkatkan perpecahan internal umat Islam karena semangatnya untuk terus menerus menyerang kelompok-kelompok Islam lain yang dianggapnya sebagai telah mempraktikkan *tahayul*, *bid'ah* dan *khurafat*.

Semangat untuk selalu mencari rujukan literal atas seluruh aktivitas kebudayaan masyarakat, mendorong kaum revivalis terjebak dalam literalisme yang eksklusif. Secara intelektual kaum revivalis mengajak memasuki dunia ijtihad melalui pintu-pintu yang salah, yaitu pintu-pintu perdebatan khilafiyah yang merupakan hasil dari keanekaragaman ijtihad para ulama sejak abad 9 M sampai abad 12 M. Singkatnya, kaum revivalis gagal memenuhi panggilannya sendiri, seruan kepada Islam melalui ijtihad.

Pada sisi yang lain, ketidaktepatan mengambil posisi juga terjadi pada pandangan modernisme. Menurut Fazlurahman, modernisme ternyata juga bukan jalan mulus yang bisa secara cepat diusung sebagai cara untuk membangkitkan dunia Islam dari keterpurukan. Karena kesalahan-kesalahan mendasar juga tampak pada modernisasi Islam, seperti wataknya yang tidak menghargai khazanah Islam klasik dan penerimaan tanpa kritik terhadap Dunia Barat. Hal inilah yang telah memunculkan kecurigaan bahkan tuduhan, bahwa modernisasi Islam tidak lain adalah westernisasi Islam. Alih-alih melakukan pencerahan terhadap dunia Islam, kaum modernis justru telah terbaratkan (*westernized*). Kesalahan-kesalahan dan problem

semacam inilah yang telah mendorong munculnya respon neo-revivalis atau fundamentalis dalam Islam dengan jargon-jargon gerakan yang diwarnai dengan sikap-sikap takfiri, dan tuduhan *thoghut* serta jahiliah, terhadap seluruh tatanan dunia modern.

Dengan *setting* kesadaran semacam itu, kaum neo-modernis kemudian membuat rancang bangun pemikiran dan gerakan Islam yang didasarkan pada apresiasi yang tinggi terhadap khazanah Islam serta keterbukaan dan penerimaan secara kritis terhadap modernitas. Neo-modernisme Islam juga menawarkan seperangkat metodologi yang bisa digunakan untuk merekonstruksi pemikiran Islam. Sehingga dunia Islam mampu hidup selaras antara tradisi dan modernitas (*at-Turath wa at-Tajdid*).

Tetapi persoalannya adalah di mana letak nalar kekerasan yang menjadi basis radikalisme? Kemudian, pembangunan dan pengembangan nalar seperti apa yang bisa dikembangkan untuk kontra radikalisme? Dengan mencermati model-model respon intelektual di atas, maka dapat diketahui bahwa radikalisme seperti perilaku personal manusia, ia secara skematis merupakan poduk simultan dari pikiran (koginisi), sikap (*attitude*), dan perbuatan (*behaviour*) yang mendukung dan bahkan menjadi pilar kekerasan.

Secara sederhana, kekerasan itu dibangun di atas asumsi-asumsi dasar mengenai realitas, termasuk asumsi-asumsi dasar mengenai Islam dan bagaimana cara Islam berhadapan realitas tersebut. Setidaknya ada beberapa asumsi dasar yang sering kali menjadi landasan pemikiran kelompok radikal, yakni:

Pertama, Islam diyakini sebagai agama yang sempurna (*kamil*) dan menyeluruh (*syamil*). Sebagai agama yang sempurna, Islam tidak butuh apapun selain dibaca dan dilaksanakan saja. Selama kurang lebih 23 tahun wahyu Allah SWT telah diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW yang diperuntukkan bagi tuntunan manusia untuk menyelesaikan segala urusan. Selain sempurna, wahyu Allah SWT itu juga telah meliputi dan mengatur seluruh kehidupan

manusia. Kehidupan personal, keluarga, masyarakat dan negara diyakini telah diatur semuanya oleh wahyu itu, yang rincian detailnya ada pada teladan Nabi (Sunnah).

Kedua, Islam sebagai agama yang sesuai untuk segala tempat dan waktu (*shalih li kulli zaman wal makan*). Ini merupakan konsekuensi dari pemahaman atas kesempurnaan dan kemenyeluruhan Islam. Dengan wataknya yang sesuai dengan seluruh ruang dan waktu, maka umat Islam yang tersebar di berbagai belahan dunia tinggal melaksanakan saja apa yang menjadi tuntutan dan ajarannya. Apabila dilaksanakan secara murni dan konsekuen, maka Islam berdampak baik segala waktu dan keadaan. Kalau ada persoalan-persoalan dalam hubungan antara Islam dengan keadaan sosial budaya pada suatu masyarakat, maka keadaan itu merupakan masalah yang harus diselesaikan, Dan, parameter untuk menilai penyelesaian masalah itu tidak lain adalah Islam.

Ketiga, sistem sosial dan politik kontemporer dianggap sebagai salah satu masalah yang dihadapi oleh umat Islam, karena didasarkan atas prinsip kedaulatan manusia, bukan kedaulatan Tuhan. Sistem semacam ini dipandang sebagai sistem tiran, *thaghut* dan korup. Oleh karena itu, harus diganti dengan sistem Islam, karena Islam dipandang sebagai solusi bagi semua permasalahan tatanan kehidupan.

Keempat, jihad merupakan perjuangan untuk menegakkan Islam agar menjadi dasar bagi tatanan sosial politik. Oleh karenanya, melakukan jihad merupakan kewajiban setiap muslim dan siapa saja yang tidak mau terlibat untuk berjihad maka dipandang sebagai bukan Muslim sejati, bahkan apabila memusuhinya dipandang murtad dan kafir.

Kelima, karena jihad adalah satu-satunya pilihan perjuangan Islam, maka mati dalam jihad merupakan kemuliaan yang disebut dengan Syahid. Kesyahidan yang diartikan sebagai mati di jalan

Allah dianggap sebagai cita-cita luhur dan tertinggi bagi seorang Muslim.

Mendasarkan diri pada berbagai asumsi-asumsi dasar munculnya radikalisme sebagaimana tersebut di atas, maka salah satu kerja mengatasi radikalisme dapat dimulai dari bagaimana mempengaruhi individu atau kelompok, dan juga lingkungan sosial yang menjadi tempat tumbuh kembangnya ekstremisme dan kekerasan. Upaya mempengaruhi tersebut mesti dilakukan dengan menggunakan tindakan sosial atau edukatif. Mengedukasi kembali (reedukasi) masyarakat yang memiliki nalar kekerasan menjadi salah satu tindakan mendesak apabila kita ingin memotong salah satu akar penting dari fenomena radikalisme kekerasan.

Salah satu strategi yang harus dilakukan di dalam strategi reedukasi adalah dengan menciptakan ketangguhan individu dengan mengembangkan kapasitas, keterampilan, dan karakteristik individu yang dapat menghalangi mereka tertarik pada ideologi atau kelompok radikal. Usaha ini merupakan jenis pendekatan yang berorientasi pada pembentukan individu yang kuat, kritis, dan fleksibel. Pembentukan individu yang tangguh mencakup bagaimana intervensi pencegahan yang diperlukan, meliputi upaya-upaya seperti (1) mengembangkan sumber daya kognitif (2) membina karakter, dan (3) mempromosikan atau memperkuat nilai.

Pengembangan kapasitas kognitif bertujuan untuk menyediakan sumber daya dan meningkatkan kemampuan individu untuk menilai dan mempertanyakan pesan, gagasan, dan propaganda. Dengan kapasitas kognitif itu maka seorang individu memiliki daya tahan terhadap daya tarik pesan-pesan propaganda ekstremis. Logika yang mendasari rangkaian pencegahan ini adalah asumsi bahwa ideologi dan pesan memainkan peran utama dalam menarik individu ke arah ekstremisme kekerasan, dan daya tarik pesan dan gagasan semacam itu dapat dirusak melalui pengembangan cara berpikir tertentu.

Pengembangan kapasitas kognitif dicontohkan dengan baik dalam laporan Liht and Savage tentang intervensi "*Being Muslim Being British*". Intervensi yang dicontohkan Liht and Savage ini membangun pendekatan preventifnya berdasarkan pemahaman bahwa ciri umum dari ideologi ekstremis adalah pemikiran "hitam/putih", yang biasa disebut dengan opisis biner (*binary opposition*), dimana perbedaan sederhana dibuat antara "kami dan mereka", "benar dan salah". Oleh karena itu, intervensi difokuskan pada pengembangan kemampuan berpikir individu atau siswa dengan berpikir secara kompleks. Seperti yang dinyatakan oleh Liht and Savage, fokusnya secara eksplisit bukan pada menangani ideologi itu sendiri, tetapi pada upaya untuk "memfasilitasi jalur perkembangan normal individu menuju pluralisme nilai".

Selain kompleksitas dalam berpikir, kapasitas kognitif juga perlu diintervensi melalui kemampuan "berpikir kritis". Berpikir kritis secara umum dipahami sebagai kemampuan untuk menilai informasi, pesan, ide, dan konten, kemudian mempertanyakan dan menganalisis sumber pesan dan gagasan atau isi pesan. Lembaga pendidikan memiliki peran yang strategis di sini. Mattson dan Saljo misalnya, menyarankan bahwa pendidikan dapat memainkan peran, bukan dalam mengajari siswa apa yang harus dipikirkan, tetapi dalam mengembangkan kemampuan siswa untuk memahami siapa mereka dan untuk mengembangkan "keterampilan kritis", "memperkuat pemikiran kritis mereka untuk menolak ketertarikan pada pemikiran ekstremis". Demikian pula, Davies menganjurkan pendekatan yang dibangun di atas kemampuan untuk terlibat secara kritis dengan pesan dan ide, kemudian memperluasnya dengan mengajak orang-orang yang terlibat untuk memperdebatkan secara kritis mengenai politik kewarganegaraan.

3) Kontra Narasi

Para pelaku dan pendukung radikalisme merupakan kelompok yang paling aktif dan produktif mengintrodusir narasi, terutama

narasi keagamaan (*religious narrative*). Sedemikian aktif dan produktifnya, sehingga hamper tidak ada lagi aktivitas pada ruang personal, komunal, maupun struktural, yang tidak didefinisikan dengan kerangka (*frame*) bahasa agama. Mereka percaya bahwa agama yang mereka anut bersifat sempurna (*kamil*) dan menyeluruh (*syamil*). Dengan wataknya yang sempurna dan menyeluruh itu, maka agama mengatur kehidupan manusia dari mulai lahir sampai mati, dari mulai bangun tidur sampai tidur lagi, dari wilayah privat sampai wilayah publik. Agama selalu saja membilah mana yang baik dan mana yang buruk, mana yang boleh dilakukan dan mana yang harus ditinggalkan.

Narasi-narasi agama yang selalu digembar-gemborkan oleh kalangan radikal adalah narasi tekstual masa lampau yang dipahami terlepas dari dimensi ruang dan waktu. Dalam pandangan kaum radikal, teks-teks keagamaan tidak terkait dengan ruang (lokus) dan waktu (tempus). Teks-teks suci adalah seperangkat sistem ajaran yang mengatasi ruang sejarah sosial kehidupan manusia. Karena wataknya yang mengatasi ruang dan waktu, maka teks agama adalah tetap, baik dari kata maupun kandungan maknanya. Oleh karenanya, realitas dan perkembangan kehidupan manusia harus tunduk sepenuhnya terhadap teks. Sebagai konsekuensi dari cara pandang semacam ini, kelompok radikal memandang hidup adalah jihad sepanjang hayat untuk menegakkan teks suci dan memerangi apa saja yang tidak ada dalam kitab suci, meneguhkan ortodoksi dan menghancurkan apa saja yang dianggap heterodoksi.

Begitu seseorang masuk ke dalam lingkaran gerakan radikal, maka tidak ada lagi jalan untuk kembali (*no point of retrurn*), dan terus menerus hidup dalam jihad, atau mati syahid. Keyakinan semacam ini dengan sangat mudah kita jumpai dalam simbol-simbol yang digunakan oleh para pengusung gerakan radikal. Kalimat suci syahadat misalnya, sering ditulis secara bersama-sama dengan gambar pedang yang menopangnya. Simbolisasi semacam itu mengandung

pesan bahwa kesaksian (syahadat) adalah perang (jihad). Bagi pihak lain yang melihat simbol semacam itu, maka menjadi terkesan citra Islam sebagai agama perang.

Konsekuensi dari narasi agama kaum radikal itu mengharuskan usaha-usaha kontra radikal memperhatikan secara serius setiap narasi tersebut, membongkar keberadaannya sebagai selubung, kerangka yang mewadahi dan terkadang menutupi kepentingan-kepentingan dan ambisi-ambisi politik pelakunya. Di sinilah kontra narasi radikal sangat diperlukan. Kontra narasi adalah suatu upaya menuliskan, membaca, dan mempraktikkan kembali makna Islam sebagai jalan kedamaian, menyingkirkan simbolisasi perang dalam kesaksian (syahadat), dan membuang jauh-jauh sikap "menang-menangan" dan merasa benar sendiri di tengah keanekaragaman pandangan keagamaan, kemajemukan sosial, dan budaya. Beberapa bentuk kontra narasi dapat dilihat pada uraian berikut ini:

a. Allah Tuhan Sang Maha Damai

Setelah menyaksikan tayangan film pendek yang berisi tindakan kekerasan yang sengaja saya sajikan dalam suatu *workshop* kerukunan umat beragama di Jambi, salah seorang peserta non Muslim bertanya dengan mengungkapkan keprihatinannya. "Kalau Islam itu agama perdamaian, agama yang mengajarkan damai dan kasih sayang, lalu kenapa ada ajakan *Allahu Akbar*, ajakan untuk menyerbu dan menyerang orang lain"?, demikian ia bertanya. Ia menyangka arti kata *Allahu Akbar* adalah "serbu", atau "serang", sehingga meneriakkan *Allahu Akbar* berarti perintah untuk menyerbu dan menyerang.

Sebagai seorang non Muslim, mungkin tidak memahami apa arti kata *Allahu Akbar* yang sebenarnya. Tetapi yang jelas, dalam pikirannya *Allahu Akbar* bukanlah Allah Maha Besar. Kesan ini muncul karena ia juga sering melihat dalam berbagai tayangan televisi yang mempertontonkan adanya sekelompok massa yang

meneriakkan *Allahu Akbar*. Ini bukan perkara distorsi makna *Allahu Akbar*, tetapi perkara persepsi yang terbangun dari serangkaian tindakan yang menggunakan simbol-simbol agama secara salah.

Penggunaan simbol-simbol agama juga sering tampak di jalan-jalan raya. Mulai dari menempelkan stiker shalawat, stiker dan kartun Muslim family, sampai kalimat syahadat. Bagi para pembuatnya atau pemakainya, hal itu merupakan ekspresi semangat keberagamaannya. Namun ada ekspresi yang mungkin secara sadar atau tidak sadar, bisa memunculkan persepsi seperti terhadap kasus pemaknaan *Allahu Akbar* di atas. Utamanya ketika melihat gambar atau tulisan syahadat yang bawahnya ditopang oleh dua pedang bersilang maupun di bawahnya terdapat pedang yang sering kali banyak digunakan. Lihat gambar 3.

Gambar. 3
Penggunaan Syahadat dan Pedang sebagai Ekspresi Simbolik Keagamaan

Sumber: https://www.wallpaperuse.com/vien/ihooii/

Sumber: TOARTI Official Store

Sumber: https://shopee.co.id/kaos-tauhid-kaos-dakwah-tauhid-dengan-desain-dua-buah-pedang-kaos-dakwah-pria-berkualitas-i.57961751.1598875565

Secara semiotik, beberapa pemaknaan tafsir kemungkinan muncul atas simbol semacam itu. Pertama, Islam adalah agama perang. Tafsir dan persepsi semacam ini sangat luas muncul di kalangan non-Muslim, terutama Barat. Di beberapa negara persepsi semacam ini telah memunculkan gerakan anti Islam (*anti Islam movement*). Islam menurut kalangan ini adalah agama yang

disebarkan dengan pedang. Para pengusung pandangan Islam adalah agama kekerasan melihat fakta-fakta sejarah peperangan dalam Islam sebagai bukti mengenai hal ini. Mereka tidak pernah melihat peristiwa ada dalam konteks. Bagi mereka perang merupakan cara yang *embodied* dalam al-Quran.

Sama halnya dalam melihat sejarah, mereka juga tidak tahu terhadap konteks ajaran perang yang ada dalam kitab suci umat Islam itu. Kita bisa mendapati sejumlah tokoh dan sarjana yang berpandangan semacam itu seperti Geert Wilders (Belanda), Terry Jones Ben Carson dan Donald Trump (Amerika), Marine Le Pen (Prancis) dan masih banyak lagi figur-figur anti Islam lainnya. Cara-cara beragama yang menimbulkan kesan seolah Tuhan Islam adalah Tuhan yang pemarah dan sadis, sungguh merupakan cara yang keliru. Karena sesungguhnya Islam mengajarkan kepada kita tentang Tuhan yang Maha Pengasih, Maha Penyayang, dan Maha Pemberi Keselamatan dan Kedamaian, sebagaimana terdapat dalam Asma al-Khusna, yakni Al-Rahman, Al-Rahim dan Al-Salam.

b. Islam Agama Damai (*Religion of Peace*)

Islam adalah agama dengan sistem keimanan dan ritual yang terkait langsung dengan transformasi individual dan sosial menuju kehidupan damai. Secara generik Islam dalam Bahasa Arab berasal dari akar kata *s-l-m*. Dari akar kata ini muncul kata *silm*, *salam,* dan *Islam* itu sendiri. Makna dasar kata itu adalah ketundukan dan kedamaian. Islam, oleh karenanya, adalah seruan terhadap ketundukan kepada Allah SWT, yang dengan ketundukan itu menghasilkan kedamaian secara personal, komunal, dan sosial.

Secara historis Islam hadir dalam rangka menciptakan perdamaian di tengah-tengah kehidupan sosial yang diikat oleh ikatan suku yang rentan terhadap konflik dan peperangan. Oleh karenanya, seluruh bangunan ajaran Islam sesungguhnya adalah bangunan perdamaian dan kasih sayang. Meminjam istilah

Fethullah Gulen, Muslim sejati adalah Muslim penuh kasih sayang yang dalam terminologi al-Quran disebut dengan "*Ibad al-Rahman*". Oleh karenanya, menurut Gulen "*Real Muslim cannot be terrorist*" (Muslim sejati tidak mungkin menjadi teroris) (Gullen, 2004: 179).

c. Ritual Islam dan Pendidikan Damai

Dalam Islam, berbagai ritual juga memiliki fungsi untuk mewujudkan kedamaian. Salat misalnya, bukan hanya isi di dalamnya yang menggambarkan baca-bacaan agung penghambaan, doa seorang muslim kepada Allah SWT, tetapi juga secara simbolik menunjukkan rangkaian jalan hidup muslim sejati. Ritual salat dijalankan oleh seorang muslim dengan diawali takbir dan diakhiri dengan salam. Hal ini menunjukkan bahwa kehidupan seorang Muslim harus mengawalinya dengan mengagungkan Allah SWT Yang Maha Besar (melalui takbir) dan kemudian mengkharinya dengan memberi kedamaian (melalui salam). Tidak berlebihan jika al-Quran memerintahkan shalat dengan alasan karena shalat itu dapat mencegah perbuatan keji dan munkar: *Aqim al-shalat ina al-shalata tanha 'ani al-fahsya'I wal munkar,* (Dirikanlah shalat karena shalat itu dapat mencegah perbuatan keji dan munkar).

Apa yang menarik dari perintah al-Quran itu adalah dikaitkannya pendirian shalat dengan mencegah *al-fahsya* (keji) dan *al-munkar* (mungkar). Ini berarti dalam Islam ritual sekalipun memiliki tujuan praktis bagi kehidupan personal maupun sosial. RituaI Islam seperti shalat bukan hanya simbol-simbol yang kosong makna, melainkan penuh makna dan pesan, yakni pesan ketundukan dan penghambaan yang menghasilkan kedamaian dan keselamatan (*al-salam*).

Ibadah lainnya adalah ibadah yang paling personal dalam Islam yaitu puasa Ramadhan. Perintah ibadah juga ini terkait dengan penciptaan peradaban damai. Allah SWT berfirman: "*Wahai orang-orang yang beriman telah diwajibkan atas kamu berpuasa sebagaimana*

telah diwajibkan kepada orang-orang sebelum kamu. Mudah-mudahan kamu menjadi orang yang bertaqwa" (Q.S Al-Baqarah: 183). Melalui ayat ini Allah SWT menegaskan tiga hal; Pertama, kewajiban menjalankan ibadah puasa bagi orang yang beriman. Kedua, Kewajiban puasa itu telah diwajibkan pula bagi umat-umat para nabi sebelum umat Muhammad SAW. Ketiga, Tujuan puasa itu adalah agar orang yang melakukannya menjadi orang yang bertakwa.

Surat al-Baqarah 183 tersebut secara eksplisit mengungkapkan sebuah metode yang diberikan Allah SWT kepada umat manusia agar bisa mencapai derajat *muttaqin*, yaitu derajat orang yang bertakwa. Taqwa adalah derajat dimana orang yang mencapainya bisa memelihara diri dari segala sesuatu yang merusak. Orang yang bertakwa adalah personifikasi dari penjaga, pemelihara, pelestari hidup dan kehidupan. Oleh karena taqwa itulah orang memiliki martabat yang mulia di sisi Allah SWT. Dan bagi siapa saja yang ingin mencapainya maka menurut firman Allah SWT di atas, puasa adalah laku yang harus dipenuhi.

Laku puasa yang dapat mengantarkan pelakunya pada derajat takwa, tentu adalah laku puasa lahir dan laku batin. Secara lahir orang berpuasa harus menahan diri dari segala bentuk perbuatan yang membatalkan puasa seperti, makan, minum dan berhubungan seksual. Sedang secara batin laku puasa adalah menahan diri dari segala bentuk tindakan dan akhlak tercela baik berupa prasangka, pikiran ucapan dan tindakan yang bisa membatalkan pahala puasa dan menghalanginya untuk mendekat sedekat-dekatnya kepada Allah.

Tentu saja yang dimaksud dengan dekat dengan Allah SWT adalah kedekatan kita terhadap kemanusiaan. Kecintaan kita terhadap sesama manusia. Itulah yang bisa kita pahami dari pernyataan nabi: "*Man lam yarham man fi al-ard lam yarhamhu man fi al-Sama*" (Barangsiapa yang tidak mengasihi terhadap orang yang ada di bumi

maka tidak akan mengasihi dua Dzat yang ada di langit (Allah SWT).

Dengan laku puasa semacam itu, Bulan Ramadhan adalah semacam ladang dan kesempatan untuk menyemai kebaikan. Ladang untuk menyemai kembali kasih sayang dan kedamaian. Di dalamnya Allah SWT mengajarkan metode universal yang diajarkan kepada setiap manusia yaitu menahan dan mengendalikan diri (*al-imsak*). Hal ini karena menahan dan mengendalikan diri adalah salah satu kunci untuk menghindari kerusakan. Pada skala individual, komunal bahkan struktural, kerusakan-kerusakan banyak diakibatkan oleh keinginan, nafsu dan hasrat tak terkendali serta kemauan kolektif dan kebijakan politik yang tak terkontrol. Konsumerisme, korupsi, ketidakadilan dan berbagai jenis-jenis kekerasan lainnya adalah produk dari cara-cara hidup yang tidak terkendali dan tidak terkontrol.

Pada tataran ini, sekali lagi, puasa Ramadhan adalah pendidikan untuk mencegah kekerasan dan menyemai perdamaian. Menahan diri sebagai inti puasa adalah merupakan kemampuan dasar untuk mengenali batas-batas dan keseimbangan dalam kehidupan. Melalui puasa manusia diajari untuk tidak rakus, tidak egois serta peduli terhadap orang lain. Menahan diri dari segala nafsu dan peduli terhadap orang lain sebagai inti semangat puasa Ramadhan menyentuh kedamaian pada dua level; damai negatif (*negative peace*) dan damai positif (*positive peace*). Damai positif adalah situasi tidak ada kekerasan langsung dalam kehidupan kita seperti pertarungan dan peperangan. Situasi yang dalam terminologi studi perdamaian disebut dengan *the absence of war*. Sedangkan damai positif adalah situasi kehidupan ditandai dengan tindak adanya kekerasan langsung dan pada saat yang sama ditandai dengan hadirnya keadilan dan kesejahteraan sosial (*the presence of social justice*).

Sebagai bagian dari metode (*manhaj*) al-Quran dalam mendidik manusia, maka perintah puasa itu erat terkait dengan misi dasar

al-Quran yaitu mengajak manusia untuk memasuki jalan hidup damai secara sempurna yaitu Islam (*udkhulu fi al-silmi kaaffah* (masukkah kalian semua pada jalan hidup damai secara menyeluruh). Dengan demikian puasa Ramadhan sebagai pilar (rukun) Islam adalah laku penting bagi pelakunya untuk menghadirkan Islam yang *rahmatan lil 'alamin*. Islam yang menenteramkan dan mendamaikan, yang menjadi rahmat bagi seluruh alam.

Selain puasa, terdapat pula ritual berupa doa yang isinya secara keseluruhan meringkas penghayatan dan pengharapan terhadap kedamaian dalam Teologi Islam. Doa itu berbunyi:

> *Allahumma Anta al-Salam, Waminka salam wailaika ya'udu salam. Fahayyina rabbaian bi al-Salam, wa adkhilna al-jannata Dar al-Salam.*
> (Wahai Allah Engkaulah Yang Maha Damai, dari-Mulah kedamaian dan kepada-Mulah kembalinya kedamaian. Hidupkanlah kami dengan damai dan masukanlah kami dalam surga negeri damai).

d. Al-Quran Risalah Kedamaian

Al-Quran dibuka dengan kalimat indah *Bismillah al-Rahman al-Rahim* (dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang). Ayat pembuka al-Quran itu seakan hendak menyampaikan dua hal mendasar. Pertama, pembaca al-Quran sejak Rasulullah Muhammad SAW menerima wahyu hingga umatnya hari ini, membaca al-Quran dengan nama Allah SWT, bukan nama yang lain. Hal ini sebagai ungkapan keyakinan bahwa al-Quran tersebut adalah wahyu Allah SWT dan bukan perkataan manusia termasuk perkataan Nabi.

Kedua, sejak pertama membuka dan membaca al-Quran, sang pembaca diingatkan bahwa Allah SWT yang firman-Nya sedang dibaca adalah Zat Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang (*al-Rahman dan Al-Rahim*). Oleh karena itu, pembacaan atas keseluruhan ayat-ayat Allah SWT dalam al-Quran itu semestinya harus dibaca sebagai tanda-tanda kasih sayang Allah SWT dan bukan tanda-tanda

kemurkaan-Nya. Sejak awal, ayat al-Quran mendeklarasikan prinsip ketuhanan yaitu Tuhan Yang Maha Kasih Sayang. Karena kata *al-Rahman* berasal dari kata *al-Rahmah* yang berarti belas kasihan, yaitu "suatu sifat yang menimbulkan perbuatan memberi nikmat dan karunia". Jadi Allah yang *al-Rahman* adalah Allah yang berbuat (memberi) nikmat dan karunia yang banyak yang tak terhingga jumlahnya. Kata *al-Rahman* disebutkan dalam al-Quran sebanyak 57 kali di berbagai tempat dalam surat al-Quran, termasuk Surat al-Fatihah, tetapi tidak termasuk *bismillah* yang ditulis pada setiap surat selain al-Fatihah. Kata *al-Rahman* terdapat pada Surat al-Fatihah, al-Baqarah, al-Ra'ad, al-Isra, Maryam, Taha, al-Anbiya, al-Furqon, asy-Syu'ara, al-Naml, Yasin, Sussilat, az-Zuhruf, Qaf, al-Rahman, al-Hasyr, al-Mulk dan an-Naba.

Kata *al-Rahim* juga diambil dari kata *al-Rahmah*. *Al-Rahim* artinya "Yang mempunyai sifat belas kasihan dan sifat itu tetap padanya selama-lamanya". Kata *al-Rahim* disebutkan dalam al-Quran sebanyak 95 kali termasuk Surat al-Fatihah, tetapi tidak termasuk *bismillah* yang ditulis pada setiap surat selain Surat al-Fatihah. Surat al-Quran yang menyebut kata *al-Rahim* adalah Al-Fatihah, al-Baqarah, Ali Imran, an-Nisa, al-Maidah, al-An'am, al-A'raf, al-Anfal, at-Taubah, Yunus, Hud, Yusuf, Ibrahim, al-Hijr, an-Nahl, al-Haj, an-Nur, asy-Syu'ara, an-Naml, al-Qasas, ar-Rum, as-Sajdah, Saba', Yasin, az-Zumar, Fushilat, as-Syura, ad-Dukhan, al-Ahqaf, al-Hujurat, at-Tur, al-Hadid, al-Mujadilah, al-Hasyr, al-Mumtahanah, at-Taghabun, at-Tahrim, dan al-Muzamil.

Berkaitan dengan kata *al-Rahmah* sebagai asal kata *al-Rahman* dan *al-Rahim*, Allah SWT menegaskan "Rahmat-Ku mencakup segala sesuatu" (QS al-A'raf, 7: 156), sehingga Muslim yang baik tidak putus asa dengan rahmat Allah SWT. Dalam kerangka ini, al-Quran banyak mengkritik orang-orang yang berbuat kerusakan tapi tidak menyadarinya, tetapi mengklaim dirinya sebagai orang yang shaleh. Allah SWT berfirman: *Waidza Qiila lahum la tufsidu fi al-*

Ardi Qaluu inama nahnu muslihun. Alaa ina hum hum al-mufsiduna walakin la yasy'urun. Al-Quran juga secara tegas melarang seluruh perbuatan yang mengakibatkan kerusakan di muka bumi dengan kalimat larangan yang jelas *La tufsidu fi al-ard, Innallaha la yuhibbu al-fasad* (janganlah kalian semua berbuat kerusakan, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai kerusakan). Dalam derivasinya mengenai kerusakan yang dilarang itu kita bisa menyusun berbagai jenis tindakan kekerasan yaitu kata-kata, tindakan, dan struktur, yang mengakibatkan kerusakan fisik, psikologis, sosial, dan ekologis.

e. Muhammad Nabi Juru Damai dan Kasih Sayang

Sejak sebelum diangkat menjadi Rasul, Muhammad dikenal sebagai sosok yang terpercaya. Oleh karenanya, ia diberi gelar oleh masyarakatnya dengan sebutan *al-Amin*, orang yang bisa memegang amanah. Kata *al-Amin* berasal dari kata *a-m-n*, akar kata Arab yang darinya keluar kata *iman*, *amanah,* dan *aman*. Sebagaimana jamak diketahui dari akar kata itulah setiap derivasi yang muncul dari akar kata tersebut memiliki keterkaitan logis dan implikatif.

Iman, *Amanah*, dan *Aman,* merupakan kondisi-kondisi yang terkait satu sama lain. Iman menghasilkan amanah, dan amanah menghasilkan keamanan. Artinya orang yang beriman pasti dia orang yang amanah (bisa dipercaya), dan karena amanah maka siapa saja yang bersamanya akan merasa aman. Dengan mengacu kepada akar kata tersebut, Muhamad al-Amin adalah sosok yang beriman, terpercaya (amanah), dan sosok yang menciptakan keamanan. *Al-Amin*, dengan demikian, juga bisa berarti orang yang aman. Artinya, baik pikiran, sikap, dan tindakannya selalu aman bagi siapapun.

Sejarah banyak mengungkapkan kepribadian Muhammad SAW sebagai yang damai (*peace personality*) di tengah keganasan hidup yang didasarkan atas kebanggaan suku-suku yang rentan terhadap persaingan dan perang. Karena kepribadian semacam itulah, lawan-lawan yang memusuhinya menjadi tunduk. Selain itu,

kepribadiannya yang damai telah menjadikan bekas penentangnya menjadi pembela yang sejati. Contoh yang mudah kita ambil adalah Umar Bin Khattab. Sebelum memeluk Islam, Umar adalah penentang Islam yang paling bengal.

f. Jihad adalah Hidup di Jalan Allah, bukan Mati di Jalan Allah

Penyamaan istilah jihad dengan perang suci (*holy war*) adalah menyesatkan. Pada masa paling awal, yaitu ketika Rasulullah SAW masih hidup sekalipun, perang dianggap sebagai jihad kecil (*jihad al-ashghar*). Para jihadis telah "merampas kekayaan makna jihad" dan membelokkannya dalam satu pemahaman bahwa jihad adalah perang dan apa-apa yang terkait degan perang (*al-jihad; al-qital wama yata'laqu bihi mubasyaran*). Pemahaman semacam inilah yang bisa kita baca dari ideologi jihadis yang paling artikulatif seperti Hasan al-Bana, Sayyid Qutub, Abu al-A'la al-Maududi.

Upaya untuk meluruskan pemaknaan jihad dan mengklarifikasi atas pemahaman jihad kita dapatkan dari adik Hasan al-Banna, yakni Jamal al-Banna. Meskipun mereka kakak beradik, akan tetapi pemikirannya jauh berbeda. Dalam buku Revolusi Sosial Islam; Dekonstruksi Jihad Dalam Islam yang merupakan terjemahan dari buku *Al-Jihad* karya Jamal Al-Banna, kita menemukan klarifikasi yang panjang dan komprehensif tentang kesalahpahaman makna jihad.

Tentu saja kesalahpahaman itu bisa saja dari kalangan non Muslim, terutama para ahli dan pengamat Barat, maupun dari orang muslim sendiri, baik mereka yang pro maupun kontra terhadap penerapan syari'ah ataupun perjuangan sejenisnya, seperti pendirian khilafah atau negara Islam. Kesalahpahaman tentang makna jihad itu telah menciptakan kesan dan citra bahwa Islam adalah agama perang. Ketika istilah jihad disebut, citra yang muncul adalah para laskar Muslim, memaksa orang-orang non Muslim memeluk Islam.

Representasi yang muncul sebagai pejuang Islam pun kemudian dimonopoli oleh kelompok gerakan-gerakan politik esktrim seperti al-Qaeda, ISIS, JI, JAD dan sejenisnya.

Secara sistematis, Jamal al-Banna berhasil melakukan rekonstruksi konseptual atas jihad sebagai prinsip landasan gerakan dan revolusi Islam. Secara tegas Jamal membedakan antara *jihad* dan *qital* (membunuh), baik dari segi derivasi bahasa, muatan, sarana, maupun target yang hendak dicapai. Walaupun kedua konsep itu diakui dalam doktrin Islam, dan menjadi salah satu penyangga penting dalam rangka menyebarkan Islam, namun keduanya sangat berbeda.

Menurut Jamal, konsep jihad tidak selalu beriringan dengan qital. *Jihad* adalah prinsip pokok sebagai usaha untuk merealisasikan prinsip-prinsip Islam. Sedang *qital* hanyalah salah satu sarana defensif dari usaha-usaha yang mengancam akidah dan kebebasan serta keadilan. Dengan demikian, pemahaman yang sembrono dengan menyamakan keduanya merupakan kesalahan fatal. Kesalahan tersebut bisa lahir dari kesalahan secara metodologis dalam memahami ayat-ayat al-Quran dan Hadits tentang *jihad* dan *qital*. Ayat-ayat tersebut sering kali dipahami secara arbiter terlepas dari konteks ayat itu sendiri serta hubungannya dengan prinsip-prinsip dan ayat-ayat lain.

Jamal mengusulkan sebuah agenda untuk memandang secara komprehensif dan integralistik keseluruhan teks al-Quran yang menyinggung *jihad* dan *qital,* sehingga bisa membuat kesimpulan hukum dalam perspektif yang holistik (menyeluruh), sambil mengamati pula riwayat-riwayat Hadits yang membicarakan kondisi-kondisi terkait dan memahaminya dengan parameter al-Quran. Dengan pemahaman semacam inilah, maka jihad akan selalu menemui makna kontekstualnya. Ia adalah suatu upaya untuk melawan penindasan terhadap rakyat jelata, mewujudkan keadilan dan kesejahteraan duniawi dan keselamatan *ukhrawi*.

Sungguh menarik kesimpulan sekaligus usulan Jamal al-Banna. Setelah menelusuri ayat-ayat al-Quran, al-Hadits, serta pandangan *fuqaha* tentang jihad, Jamal berkesimpulan bahwa jihad pertama dilakukan pada masa Rasulullah dan Khulafa al-Rasyidin dilakukan demi melawan Kisrawiyah (Persia) dan Qasyrawiyah (Romawi) dan sistem-sistem kelas sosial yang menindas rakyat jelata. Kemudian pada abad 19 dan awal abad 20, jihad dikibarkan untuk mengembalikan kebebasan politik dan melawan penjajahan. Maka jihad masa kini adalah demi membebaskan negeri dari genggaman dependensi ekonomi, keterbelakangan dan menghadapi globalisasi. Jihad masa kini bukanlah bagaimana kita mati di jalan Allah, melainkan bagaimana kita hidup di jalan Allah.

g. Umat Islam Sejati adalah Umat Moderat

Padanan kata untuk kata moderat atau moderasi dalam Bahasa Arab modern adalah *wasath* atau *wasathiyyah,* yang berarti adil, baik, tengah, dan seimbang (Faris: 522). Istilah *mutawassith* kadang-kadang juga dipakai untuk menerjemahkan kata moderat. Islam moderat, dalam Bahasa Arab modern, disebut sebagai *al-Islam al-Wasath*, sedangkan moderasi Islam diungkapkan dengan frasa *Wasathiyyat al-Islam*.

Istilah 'Islam moderat' bukanlah tanpa konsep dan landasan. Justru, istilah itu muncul dengan dasar atau landasan teologis dan ontologis yang kuat. Istilah Islam moderat adalah bagian dari ajaran Islam yang universal. Ia memiliki padanan dengan istilah Arab *ummatan wasathan* atau *al-din al-wasath*. Allah berfirman "Dan demikianlah Aku (Tuhan) jadikan kalian umat yang "*wasath*" (adil, tengah-tengah, terbaik) agar kalian menjadi saksi (syuhada') bagi semua manusia, dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi (*syahid*) juga atas kalian." (QS. Al-Baqarah: 143). Kata *umatan wasathan* dalam ayat tersebut berarti "golongan atau agama tengah", tidak ekstrem.

Kata "*wasath*" dalam ayat di atas, jika merujuk kepada tafsir klasik seperti al-Thabari atau al-Razi, mempunyai tiga kemungkinan pengertian, yakni: umat yang adil, tengah-tengah, atau terbaik. Ketiga pengertian itu, pada dasarnya, saling berkaitan. Yang menarik, konsep *wasath* dalam ayat itu dikaitkan dengan konsep lain, yaitu syahadah, atau konsep kesaksian. Jika kita ikuti makna harfiah ayat itu, pengertian yang kita peroleh dari sana adalah bahwa umat Islam dijadikan oleh Tuhan sebagai umat yang wasath (adil, tengah-tengah, terbaik), karena mereka mendapatkan tugas "sejarah" yang penting, yaitu menjadi saksi (*syuhada'*) bagi umat-umat yang lain.

Apa yang dimaksud dengan tugas "kesaksian" dalam ayat itu? Saksi atas apakah? Tak ada keterangan yang detil mengenai hal ini dalam ayat tersebut. Tetapi, jika kita rujuk beberapa tafsir klasik, apa yang dimaksud dengan kesaksian di sini adalah tugas yang dipikul umat Islam untuk meluruskan sikap-sikap ekstrem yang ada pada dua kelompok agama pada zaman ketika al-Quran diturunkan kepada nabi, yaitu golongan Yahudi dan Nasrani.

Tafsir al-Thabari misalnya, menyebut bahwa umat Islam dipuji oleh Allah SWT sebagai umat yang tengah-tengah karena mereka tidak terjerembab dalam dua titik ekstrem. Yang pertama adalah ekstremitas umat Kristen yang mengenal tradisi "*rahbaniyyah*" atau kehidupan kependetaan yang menolak secara ekstrem dimensi jasad dalam kehidupan manusia (seperti dalam praktik selibat). Yang kedua adalah ekstremitas umat Yahudi -yang dalam keyakinan umat Islam- melakukan distorsi atas kitab suci mereka, serta melakukan pembunuhan atas sejumlah nabi.

Muhammad Abduh, melalui muridnya Rashid Rida, mengemukakan pendapat yang sedikit berbeda. Dalam tafsirnya yang masyhur *al-Manar*, Abduh mengemukakan bahwa apa yang dimaksud dengan *wasath* adalah sikap tengah-tengah antara dua titik ekstrem. Yang pertama, materialisme yang ekstrem yang dianut oleh kalangan *al-Jasmaniyyun*, yakni mereka yang hanya memperhatikan

aspek jasmani atau badan saja, mengabaikan dimensi rohaniah dan spiritual dalam kehidupan manusia. Yang kedua, spiritualisme yang ekstrem yang hanya memperhatikan dimensi rohaniah belaka, tanpa memberikan perlakuan yang adil terhadap dimensi jasmaniah. Kelompok yang menganut pandangan ini, oleh Abduh, disebut sebagai *al-Ruhaniyyun*.

Bagi Ali Syariati, pembaharu Islam di Iran, dan Buya Hamka, *al-din al-wasath* berarti Islam berada di tengah antara esoterisme Kristiani dan eksoterisme Yahudi. Sementara ahli tafsir, Quraisy Shihab menegaskan, bahwa *umatan wasathan* maksudnya adalah umat moderat yang posisinya berada di tengah, yang bisa dilihat oleh semua pihak, dan dari segenap penjuru.

Sebagai istilah untuk penggolongan corak pemikiran dan gerakan, istilah "Islam moderat" diperlawankan dengan istilah lain, yaitu Islam radikal. Islam moderat, dalam pengertian yang lazim kita kenal sekarang, adalah corak pemahaman Islam yang menolak cara-cara kekerasan yang dilakukan oleh kalangan lain yang menganut model Islam radikal. Tawfik Hamid (2010), seorang mantan anggota kelompok Islam radikal dari Mesir, *al-Jamaah al-Islamiyyah*, mendefinisikan Islam moderat sebagai, "*a form of Islam that rejects… violent and discriminatory edicts*" (Islam yang menolak secara tegas hukum-hukum agama yang membenarkan kekerasan dan diskriminasi). Di dalam Islam memang ada beberapa hukum yang bisa "disalah-gunakan" untuk membenarkan tindakan terorisme atau kekerasan secara umum. Sebagai contoh adalah hukum tentang jihad yang banyak digunakan untuk melakukan tindak kekerasan dengan berbagai ekspresi seperti perang dan teror. Bagi Hamid, Islam moderat sebagai antitesis Islam radikal, adalah model Islam yang menolak kekerasan semacam itu.

Pengertian Islam moderat juga dirumuskan oleh Moqtedar Khan, dalam blog ijtihad (www.ijtihad.org). Khan juga memperlawankan istilah Islam moderat terhadap Islam radikal. Perbedaan

antara keduanya, menurut dia, adalah bahwa yang pertama lebih menekankan pentingnya prinsip ijtihad dalam pengertian yang lebih luas, yaitu kebebasan berpendapat (dengan tetap bersandar pada sumber utama dalam Islam, yaitu al-Quran dan Sunnah), sementara yang kedua lebih menekankan konsep jihad (perang suci).

Dari uraian di atas dapat dilihat pengertian kata *wasath* saat ini telah mengalami pergeseran yang cukup jauh. Pada awalnya, jika kita merujuk pada pemahaman penafsir klasik seperti al-Thabari (w. 923) dan al-Razi (w. 1209), maka arti kata "*wasath"* lebih dipahami dalam kerangka konsep keunggulan umat Islam atas umat-umat yang lain, terutama Yahudi dan Kristen. Rahasia keunggulan itu terdapat dalam sikap umat Islam yang mengambil jalan tengah antara dua titik ekstrem yang mencirikan baik kalangan Kristen atau Yahudi. Artinya, berkaitan dengan konsep superioritas Islam atas agama-agama lain.

Akan tetapi pemaknaan oleh para pemikir kontemporer, arti kata "*wasath*" bukan lagi dimaknai dalam kerangka superioritas Islam atas agama-agama lain, tetapi justru dipahami sebagai kritik internal dalam diri umat Islam sendiri. Umat Islam, dalam pikiran penafsir modern seperti Muhammad Abduh (w. 1905) adalah umat yang "*wasath*", moderat, karena mengambil sikap tengah antara materialisme dan spiritualisme. Dan jika dilihat dari penafsir-penafsir kontemporer saat ini, istilah itu lebih banyak diperlawankan terhadap corak Islam lain yang ekstrem dan radikal, yakni corak keagamaan yang membenarkan penggunaan kekerasan dalam dakwah.

C. Fondasi Nalar Islam Kontra Radikal

> "Mukmin sejati adalah yang bisa menjaga keselamatan darah dan harta orang lain" (HR al-Tirmdzi dan al-Nasa'i).

Bahasan pada bagian ini bertujuan untuk melakukan rekonstruksi nalar Islam agar mampu membendung radikalisme. Rekonstruksi ini dilakukan melalui dua jalan, yakni; Pertama, kritik

terhadap yurisprudensi teologi yang selama ini menjadi landasan radikalisme. Kedua, rekonstruksi nalar (epistemologi) dan metode yang diperlukan untuk membangun pemikiran Islam yang lebih luas guna mengangkat kembali visi Islam yang humanis, terbuka dan toleran, dan dengan demikian, berkontribusi bagi perwujudan kehidupan yang berkeadaban.

Sebelum menguraikan kritik dan merekonstruksi nalar pemikiran Islam, saya ingin mengungkapkan posisi intelektual saya dalam berbagai perdebatan mengenai istilah-istilah yang digunakan untuk merepresentasikan "kekerasan religius" dalam masyarakat Muslim. Saya memandang penting *positioning* ini agar uraian saya tepat mengenai pokok masalah yang sedang dihadapi oleh masyarakat Muslim dalam berhadapan dengan isu-isu global seperti demokrasi, toleransi, hak asasi manusia, negara bangsa, dan sejenisnya. Alasan lainnya adalah karena saya menemukan berbagai analisis para sarjana yang terjatuh kepada pandangan instrumental mengenai Islam dalam memahami gejala-gejala radikalisme dan terorisme. Padahal, sebagaimana diyakini oleh para pelakunya, tindakan-tindakan radikal yang dilakukannya merupakan ekspresi dari faktor yang lebih *sublime*, yaitu ideologi Islamisme.

Apakah perbedaan antara Islam dan Islamisme? Apakah keduanya bisa dipisahkan satu sama lain? Apa perbedaan keduanya dan konstruksi metodologis seperti apa yang bisa menjadi jembatan antara Islam dengan persoalan kehidupan pemeluknya yang di satu sisi memberi landasan etik dan spiritual, tapi juga menghindarkan pemeluknya dari ideologisasi agama/Islam atau agamaisasi politik. Untuk lebih jelasnya mengenai kritik dan upaya rekonstruksi pemikiran tersebut, diuraikan sebagai berikut:

1. Kritik Terhadap Islamisme dan Ideologisasi Agama

Islamisme merupakan istilah Barat untuk mendeskripsikan bentuk aktivisme Islam yang muncul pada abad 21. Dalam

pemaknaannya secara lebih detail, Islamisme memiliki empat ciri: Pertama, mengusung kebangkitan Islam sebagai basis reformasi masyarakat. Kedua, memahami Islam sebagai ideologi. Ketiga, memiliki tujuan untuk membangun sistem Islam (*nidzam al-Islam*) seperti negara Islam. Keempat, menerapkan hukum Islam dalam negara dan sistem politik (Bubalo, et. al., 2012: 5).

Islamisme dapat didefinisikan sebagai sebuah gerakan atau organisasi yang mencoba untuk melakukan perubahan masyarakat Muslim dengan menderivasi program dan ideologinya dari sumber dasar tekstual Islam. Dalam pengertian semacam ini, Islamisme merupakan gerakan Islam kontemporer yang menetapkan Islam sebagai ideologi politiknya, yang dengan demikian Islamisme adalah sebuah keyakinan bahwa Islam memiliki seperangkat norma atau ajaran yang komprehensif dan unggul, yang bisa dijadikan sebagai pedoman ketertiban aturan sosial (Muhtadi, 2012: 48). Sedangkan *Islamist* (*Islamiyyun*) adalah istilah yang digunakan orang-orang yang tergabung dalam gerakan Islam untuk mengidentifikasi diri mereka sendiri.

Dalam tulisan ini, Islamisme merujuk kepada aktivisme religius yang menggunakan Islam dalam perjuangannya, baik sebagai simbol ataupun substansi. Bisa saja orang-orang yang menolak ide-ide demokrasi, atau arang-orang yang menempati di antara dua sikap, yaitu di satu sisi mereka memegang teguh identitas Islam, tetapi di sisi lain mereka mencoba untuk mengakomodasi demokrasi sebagai sarana untuk perjuangan politik.

Studi-studi mengenai Islamisme telah mencoba menjawab beberapa persoalan seperti sejarah dan perkembangan, serta capaian-capaian sosial politik yang diperoleh (Berman, 2003). Breman (2003) menunjukkan bahwa Islamisme sebagai keyakinan bahwa Islam harus membimbing kehidupan sosial dan politik serta pribadi, telah menjadi kekuatan kokoh pada sebagian besar dunia Islam. Melalui pencerahan yang diinspirasi oleh literatur-literatur mengenai

revolusi dan masyarakat sipil, Islamisme di Mesir misalnya menunjukkan vitalitasnya di tengah melemahnya kekuatan dan merosotnya legitimasi negara.

Meski demikian, Islamisme di manapun relatif tidak mudah untuk memperoleh keberhasilan, memperoleh dukungan masyarakat sipil dan menguasai negara. Kasus Mesir (dan negara lain di dunia Arab) sebagaimana diungkapkan Bremen (2003), merupakan contoh kegagalan revolusi Islamisme sekaligus "kebuntuan yang aneh" dimana rezim yang ada mempertahankan kekuasaan politik sambil menyerahkan kendali substansial atas lingkungan sosial budaya kepada penantang revolusioner.

Keberhasilan Islamisme dalam menancapkan kehadirannya di tengah masyarakat sipil merupakan penyebab kebuntuan politik di Mesir, yang menerapkan demokrasi elektoral, yang sebenarnya ditolak sebagian sayap Islamis di sana. Oleh karenanya, keberhasilan ekspansi Islamisme di Mesir dan negara-negara Arab bukanlah pertanda bagi liberalisasi, tetapi lebih sebagai kegagalan politik negara yang mendalam, dan menandakan terjadinya inkubasi bagi radikalisme yang tidak liberal.

Mencermati berbagai pendekatan dalam melihat Islamisme, Bayat (2005) menunjukkan adanya kesadaran baru di kalangan sarjana untuk melihat Islamisme dalam perspektif gerakan sosial, sehingga membantu memperjelas aspek-aspek gerakan Islam. Namun demikian, ada keterbatasan dari teori gerakan sosial yang didasarkan pada masyarakat berteknologi tinggi dan terbuka secara politik, untuk menjelaskan aktivisme sosio-politik masyarakat Muslim kontemporer yang ditandai oleh kontrol politik dan pembatasan sarana dan tindakan komunikatif. Oleh karenanya, Bayat mengusulkan pemahaman yang lebih cair dalam menjelaskan fenomena gerakan Islam seperti Islamisme dengan wataknya yang berbeda-beda dan berubah-ubah. Atas alasan ini Bayat mengajukan konsep "solidaritas yang dibayangkan" yang menurutnya mungkin dapat membantu

menggambarkan cara-cara pembangunan solidaritas dalam pengaturan politik tertutup seperti dunia Muslim di Timur Tengah kontemporer.

Dalam kasus yang lebih luas, Collins (2007) berusaha menjelaskan dua pertanyaan penting yang jarang dibahas dalam studi-studi mengenai Islamisme. Pertama, apa yang menjelaskan keberhasilan dan kegagalan kelompok Islam dalam memobilisasi basis sosialnya. Kedua, peran apa yang dimainkan oleh gagasan-gagasan Islam dalam menarik dukungan gerakan Islam yang sangat bervariasi, baik dari segi asal-usul, kepemimpinan, ide, maupun strateginya. Collin menjawab pertanyaan-pertanyaan di atas dengan menawarkan tiga proposisi utama: "bahwa dalam kondisi tertentu, Islamisme dapat muncul sebagai ide yang kuat yang membangkitkan daya tarik sosial; bahwa agar berhasil, organisasi Islamis harus mengembangkan ideologi Islamis lokal yang sesuai dengan basis sosial lokal, daripada mengikatkan diri pada agenda Islamis global; dan dalam agenda otoriter" (Collins, 2007).

Studi empiris perbandingan dua jenis radikalisme kiri (Partai Komunis Italia) dan radikalisme kanan Islam (Partai Keadilan dan Pembangunan di Maroko) dalam menanggapi situasi-situasi konkret, baik pada level nasional maupun global, telah dilakukan oleh Karakaya & Yildirim (2013). Persoalan dasar yang dijawab Karakaya dan Yildirim ini adalah mengenai "bentuk apa yang diambil moderasi Islamis, dan faktor apa yang mendasari setiap bentuk moderasi?"

Dengan mengembangkan temuan literatur moderasi komunis, mereka memperkenalkan kerangka kerja dua tahap untuk menjelaskan variasi dalam moderasi partai Islam dari waktu ke waktu dan lintas ruang: yaitu moderasi taktis vs moderasi ideologis. Moderasi taktis mengacu pada jenis moderasi di mana partai-partai radikal membuat keputusan apakah menerima demokrasi elektoral sebagai sarana untuk mencapai tujuan ideologis tanpa mengorbankan

platform mereka. Faktor struktural seperti liberalisasi politik, faktor internasional dan represi negara merupakan penyebab moderasi taktis. Sedangkan moderasi ideologis berkaitan dengan pergeseran platform dari ceruk radikal ke garis yang lebih moderat untuk menanggapi perubahan masyarakat (liberalisasi ekonomi, pertumbuhan ekonomi, kehilangan pemilihan dan perubahan preferensi pemilih) dalam rangka untuk mendapatkan dukungan populer yang lebih besar (Karakaya & Yildirim, 2013)

Islamisme juga sering dipandang merugikan demokrasi, terutama jika melihat kasus aktivisme Islam di Timur Tengah dan Afrika. Pandangan semacam ini karena melihat etos Islamis yang dianggap "tidak beradab" (*uncivilized*) dan tidak demokratis. Menantang pandangan negatif tentang Islamisme dalam konteks demokrasi Cavatorta (2006) berargumen bahwa asosiasi Islamis dapat menjadi kekuatan potensial untuk demokratisasi. Dengan fokus studi pada Kasus Maroko dan kelompok Islamis *Jamiat al-Adl wal-Ihsan*, Cavatorta (2006) menunjukkan tiga alasan. Pertama, gerakan Islamis mampu belajar politik; Kedua, gerakan Islamis membangkitkan aktivisme masyarakat sipil sekuler sebagai respons terhadap aktivitas mereka, sehingga meningkatkan jumlah aktor dalam sistem politik dan sosial; dan akhirnya, mereka dapat bekerja sama dengan kelompok masyarakat sipil lainnya dalam sejumlah masalah, mengingat bahwa mereka semua tunduk pada batasan otoriter yang sama.

Islamisme di Indonesia telah mendapat perhatian akademis dengan berbagai perspektif seperti demokratisasi (Hilmy, 2010), dalam kaitannya dengan sejarah dan formasi negara (Munhanif, 2011) dan gerakan populis (Hadiz, 2014, 2016, 2018; Hadiz & Robison, 2012, 2017; Hadiz & Teik, 2011). Studi Hilmy (2010) memberikan fokus analisisnya pada dua aliran Islamisme: Pertama kelompok Islam yang mencari cara "ekstra-parlementer" untuk mencapai tujuan mereka, sebagai representasi kelompok ini adalah yaitu, MMI dan HTI. Kedua, Islamis yang memilih gerakan politik praktis memasuki

demokrasi elektoral sebagai sarana perebutan kekuasaan yaitu Islamis PKS.

Studi Hilmy (2010) menunjukkan ada kalanya kedua aliran Islamisme ini berbagi platform pemahaman dan interpretasi yang sama, tetapi tidak jarang terjadi persimpangan di mana keduanya bertentangan satu sama lain. Interaksi antara makna yang diperdebatkan atas masalah-masalah teologis tertentu, atas dasar normatif dan perebutan kekuasaan di antara para Islamis, terkadang menciptakan kompleksitas hubungan antara antar Islamis ini, dan juga antar Islamis dengan kekuatan demokrasi.

Sementara itu, Munhanif, (2011) mengkaji pola mobilisasi politik Islamis di Mesir dan Indonesia. Studi ini menjelaskan sebuah teka-teki analitis: mengapa gerakan Islamis Mesir dan Indonesia berkembang seiring dengan pola mobilisasi yang berbeda? Jawaban atas pertanyaan ini adalah bahwa faktor paling mendasar yang telah mendorong variasi dalam mobilisasi Islam adalah formasi historis dari jenis organisasi tertentu. Pengaturan kelembagaan yang berbeda di Mesir dan Indonesia mengubah ideologi Islam yang serupa menjadi pola yang berbeda dari konstruksi organisasi dan program untuk mobilisasi. Momen formatif ini sangat penting karena memiliki konsekuensi politik jangka panjang. Berdasarkan kerangka kelembagaan tersebut, didapati bahwa terdapat dua tipologi formasi sejarah Islam, yakni gerakan Islamis "*purist*" di Mesir dan gerakan Islamis berorientasi "pragmatis-reformasi" di Indonesia (Munhanif, 2011).

Selama 22 tahun sejak reformasi, gerakan-gerakan baru Islamisme itu memang belum mampu menjadi arus utama dalam percaturan Islam politik di Indonesia, tetapi responsnya terhadap persoalan sosial politik yang sangat cepat, bahkan emosional dan radikal, menjadikan gerakan Islamisme ini selalu tampak ke permukaan dan dilihat banyak pengamat sebagai arus baru gerakan Islam (Eahmat dan Zada, 2004, Jamil, 2009:3). Kelompok-kelompok gerakan Islam

baru bukan saja menarik banyak minat kalangan muda terdidik, terutama Muslim perkotaan, tetapi juga telah berhasil menarik ideologi Islamisme ke pusat pertarungan diskursus dan gerakan Islam di Indonesia (Jamil, 2009: 3), yang belakangan karena persaingan politik melahirkan polarisasi sebagaimana tampak dalam pembilahan Islam radikal dan Islam moderat di Indonesia (Salahudin, Nurmandi, Jubba, Qodir, Jainuri & Paryanto, 2020).

2. Deideologisasi Islam

Mencermati studi-studi Islamis di atas, kita bisa sepakat dengan Esposito, bahwa pandangan terhadap Islam secara monolitik sebagai agama kekerasan adalah mitos, karena Islam merupakan agama yang memiliki banyak wajah (*many faces*) sebagai hasil ijtihad dan pemahaman kaum Muslimin tentang apa yang diajarkan oleh al-Quran dan apa yang dipraktikkan oleh Nabi (Rejwan, 2002: 148). Demikian halnya tafsir atas jihad juga beragam, sebagai konsep yang sering digunakan sebagai landasan untuk tindak kekerasan tidaklah tunggal. Pada kenyataannya doktrin ini bukanlah produk otoritas tunggal atau penafsiran satu organisasi yang merepresentasikan Islam. Sebaliknya konsep jihad merupakan produk dari berbagai individu dan otoritas yang menafsirkan dan mengimplementasikan prinsip-prinsip teks suci dalam konteks sejarah dan politik tertentu (Esposito, 2002: 64).

Menghadapi isu Islam sebagai agama kekerasan terutama yang tampak dalam ekspresi Islamis Jihadis, para sarjana dan masyarakat terbelah menjadi dua arus utama; pertama adalah kelompok Islamophobia dan kedua adalah kelompok Islamphilia. Kelompok Islamophobik selalu menampilkan Islam dengam citra yang buruk, seperti dikriminatif, anti terhadap pluralisme dan demokrasi. Sebaliknya, kelompok Islamophilik cenderung membaik-baikan citra Islam dengan alasan bahwa para teroris yang mengatasnamakan Islam bukanlah representasi dari Islam, karena yang berhak

merepresentasikan Islam adalah Muslim baik, yaitu mereka yang selalu mengutamakan cinta dan perdamaian. Kelompok Islamophilik juga memandang Muslim sejati sebagai orang yang menerima konsep dan praktik hak kebebasan dan kesetaraan gender, memilik kesadaran pluralistik, moderat dan demokratis, serta menolak semua bentuk kekerasan atas nama agama (Shryyock, 2010: 1-2).

Karena fakta bahwa Islam adalah agama dengan aneka wajah, oleh karenanya bagi para pengkaji dan peminatnya bisa ditampilkan dengan citra negatif dan positif. Dengan demikian, masalah mendasar yang dihadapi umat Islam lebih bersifat epistemologis. Artinya masalah-masalah mendasar di balik praktik-praktik intoleransi atas nama agama (Islam), sesungguhnya berkenaan dengan bagaimana cara agama ini dipahami ditafsirkan. Inilah yang bisa dipahami dari kesimpulan Muhammad Arkoun bahwa: toleransi tidak mungkin terwujud kecuali setelah kita berani mendekonstruksi ortodoksi (Arkoun, 2004: 240), melalui pemikiran yang bersifat liberal dan progresif. Sejalan dengan Arkoun, Muhammad Sharour menyatakan bahwa: "tidak mungkin mengobati penyakit kronis kekerasan atas nama agama, kecuali dengan cara merekonstruksi secara komprehensif dasar-dasar fiqh Islam yang tekah dibangun oleh *fuqaha* pada abad kedua dan ketiga Hijriyah" (Sharour, 2008: 139).

Salah satu penyebab mendasar yang memicu sikap-sikap intoleransi dan tindakan kekerasan atas nama agama adalah penyakit kekakuan mental beragama yang disebut eksklusifisme dan fanatisme. Kekakuan beragama itu disebabkan oleh doktrin dogmatis. Nalar dogmatis eksklusif (*al-Aql al-dugghmaty al-mughlaq*) ini terbentuk secara hegemonik (melalui penaklukan kesadaran) dan ada pada semua tradisi masyarakat beragama.

Klaim kebenaran eksklusif dan fanatik mengakibatkan pemeluk agama dengan mudah menegasikan kelompok lain yang memiliki perbedaan pandangan dan pemikiran karena dinilai sesat dan tidak

seiman. Eksklusifisme dan fanatisme dalam prosesnya melahirkan stagnasi pemikiran keagamaan (*al-jumud al-fikr*) yang berdiri secara kokoh di atas nalar dogmatis opisisi biner iman dan kafir (sesat), sebagai suatu akibat dari wawasan agama yang tunggal, sempit dan tertutup (Arkoun, 1994: 5-7).

Nalar agama dogmatik eksklusif menjadi ideologi agama melalui otoritas resmi yang disakralkan, yang mengaku sebagai satu-satunya representasi suatu agama dan secara gigih dan produktif memvonis benar atau salahnya suatu pemikiran dan aliran, menentukan hal-hal yang boleh dipikirkan (*al-tafkir fih*) dan hal-hal yang terlarang untuk dipikirkan (*mamnu' al-tafkir fih*). Nalar semacam ini dengan sendirinya meyakini dan memonopoli kebenaran tunggal yang tidak dapat terbagi-bagi. Kebenaran dipandang hanya satu, sakral, statis dan terjaga sampai hari kiamat. Oleh karenanya, kebenaran yang satu dan sakral itu harus dilindungi dengan cara apapun, termasuk dengan cara mengorbankan kelompok lain yang dipandang tidak seiman.

Klaim-klaim dalam narasi radikal yang telah diungkapkan pada pembahasan bab sebelumnya dengan gamblang telah membuktikan praktik nalar dogmatik eksklusif semacam itu. Dari sini kita bisa memahami adanya tiga hal yang berkelindan dalam radikalisme beragama, yaitu: kekerasan, kesakralan, dan klaim monopoli kebenaran. Dalam konteks beragama, radikalisme muncul karena adanya pemeluk agama yang eksklusif, menggunakan justifikasi yurisprudensi teologis untuk melakukan tindakan kekerasan dan rela mati untuk menjaga apa yang dipandangnya sebagai kebenaran agama yang disakralkan dan diyakini absolut.

Mempertimbangkan mentalitas kekakuan (eksklusif dan dogmatik) dan ideologisasi agama sebagaimana di atas, maka salah satu langkah mendasar dalam rangka pencegahan radikalisme keagamaan yang harus dilakukan bagi umat beragama adalah deideologisasi agama. Menurut Arkoun, deideologisasi agama merupakan

upaya untuk membedakan antara agama yang autentik dengan agama yang terideologisasi oleh kelompok-kelompok radikal. Agama yang autentik dipahami sebagai agama yang terbuka dan toleran, sedangkan agama yang terideologisasi adalah agama yang ditafsirkan secara reduktif, manipulatif, dan subyektif, menjadi agama yang tertutup dan intoleran (Arkoun, 2006: 113).

Bagian Ketujuh

Meneguhkan Jalan Moderasi Beragama

A. Pentingnya Jalan Moderasi

Kita sama-sama telah mengetahui apa dan bagaimana sebab musabab munculnya pemikiran dan tindakan radikal. Pada saat yang sama, kita juga telah mengetahui bagaimana dampak yang diakibatkan oleh pemikiran radikal. Kita juga telah memahami ada masalah dalam warisan-warisan tradisi keagamaan kita. Oleh karenanya, memecahkan "warisan bermasalah" dalam kehidupan agama-agama adalah merupakan persoalan yang harus terus dicari jawabannya.

Perburuan teroris merupakan salah satu cara yang harus terus dilakukan. Namun, harus disadari bahwa tindakan mitigasi kekerasan semacam ini bersaing dengan seberapa cepat ide-ide kekerasan

yang bersumber dari warisan bermasalah dari tradisi agama, yang justru berkembang biak lebih cepat di tengah masyarakat. Apabila ide-ide kekerasan itu terus menyebar, maka ladang bagi tumbuhnya terorisme juga akan semakin meluas.

Pada konteks inilah kenapa saya merekomendasikan perlunya *sense of urgency* bagi tokoh-tokoh agama untuk menyikapi warisan bermasalah pada agama-agama. Jalan moderasi beragama adalah langkah yang tidak bisa ditawar-tawar lagi. Saya ingin mengawali pembicaraan mengenai pentingnya meneguhkan moderasi beragama untuk Indonesia yang demokratis dan berkeadaban, dengan tiga persoalan dan argumen dasar.

Pertama, dewasa ini ada dua kecenderungan dasar kehidupan masyarakat muslim, yaitu; kecenderungan kepada radikalisme literalis dan liberalisme sekularis. Kecenderungan pertama tampak pada kalangan umat Islam yang bersikap ekstrem dan ketat dalam memahami hukum-hukum agama dan mencoba memaksakan cara tersebut dengan menggunakan kekerasan di tengah masyarakat muslim. Sedangkan kecenderungan kedua bisa dilihat pada sikap longgar secara ekstrem dalam kehidupan beragama dan tunduk pada perilaku dan pemikiran yang asing bila dilihat dari pertumbuhan tradisi Islam.

Kedua, Islam merupakan agama yang dipeluk oleh mayoritas masyarakat Indonesia. Oleh karenanya dapat dipastikan dinamika kehidupan masyarakat Islam sangat menentukan wajah dan masa depan Indonesia. Kemajuan atau kemunduran, demokrasi dan keadaban bangsa Indonesia ini sangat banyak tergantung pada bagaimana masyarakat Islam Indonesia menampilkan kehidupan keislaman, baik pada domain kehidupan pribadi, keluarga maupun pada domain kehidupan publik.

Ketiga, usaha untuk mewujudkan Indonesia yang demokratis dan berkeadaban memerlukan landasan religio-kultural yang mendorong kemajuan sekaligus respek terhadap realitas Indonesia

multikultural. Perlu disadari kembali bahwa meskipun sebagai agama mayoritas, agama Islam tumbuh dan berkembang di tengah masyarakat Indonesia yang multikultural. Di negeri ini berbagai agama, tradisi, hadir, hidup, tumbuh dan berkembang. Islam itu sendiri kemudian menjadi bagian dari wajah multikultural Indonesia itu.

Jika kita simpulkan ketiga masalah tersebut di atas, maka dapat ditegaskan bahwa persoalan pertama terkait dengan hubungan antara Islam dan modernitas. Sementara persoalan yang kedua terkait dengan hubungan antara keislaman dan keindonesiaan. Sedangkan masalah yang ketiga terkait dengan kemajemukan budaya akibat kemajuan dan Globalisasi. Ketiganya berkelindan dalam satu medan masalah yang sama, yakni radikalisme.

Dengan berdasar pada masalah di atas maka saya mengembangkan hipotesis bahwa Islam moderat adalah jembatan antara agama (Islam), tradisi dan modernitas. Islam moderat juga jembatan antara keislaman dan keindonesiaan. Dari sudut keilmuan Islam moderat adalah paradigma pemikiran dan praksis keislaman di tengah globalisasi yang menyuguhkan kemajemukan budaya akibat intensitas hubungan antar bangsa.

Dengan demikian, Islam moderat hendak membawa umat Islam pada identitas muslim yang berpegang teguh pada tradisi dan modernitas sekaligus, serta melihat dan mendudukkan identitas keislaman dan keindonesiaan secara bersama-sama, tanpa saling menafikan satu sama lain. Jelas, langkah ini membutuhkan seperangkat fondasi dan metodologi yang kuat, agar jalan moderasi beragama memiliki kekuatan sebagai kontra radikalisme.

B. Landasan Teologis dan Ontologis Islam Moderat

Saya menggunakan istilah moderasi Islam dan Islam moderat dalam pengertian yang menerobos pembagian sekte seperti Sunni dan Syi'ah. Karena kecenderungan berpikir ekstrem (*tatharuf*) dan

radikal bisa muncul pada kelompok Sunni maupun Syi'ah. Begitu juga Islam moderat, bisa muncul pada Sunni maupun Syi'ah. Sebagaimana diungkapkan Abou El-Fadl (2005: 27), orang-orang Sunni bisa puritan atau moderat sesuai kriteria dan karakteristik khusus. Orang Syi'ah pun demikian, bisa puritan juga bisa moderat.

Seorang Sunni puritan cenderung meyakini ide-ide yang sama dan sampai pada kesimpulan-kesimpulan sebagaimana dimiliki seorang Syi'ah puritan. Hal serupa menurut El-Fadl, juga berlaku pada Syi'ah dan Sunni moderat. Mereka yang disebut sebagai orang moderat sebenarnya digambarkan secara beragam sebagai kelompok modernis, post tradisionalis, progresif, dan reformis.

Dalam Bahasa Arab modern, padanan untuk kata moderat atau moderasi adalah *wasath* atau *wasathiyyah*. Makna kata *wasath* atau *al-wasathiyyah* adalah adil, baik, tengah, dan seimbang. Islam moderat, dalam Bahasa Arab modern, disebut sebagai *al-Islam al-wasath*, sedangkan moderasi Islam diungkapkan dengan frasa *wasathiyyat al-Islam*. Istilah *mutawassith* juga kadang-kadang dipakai untuk menerjemahkan kata moderat.

Kata *wasath* saat ini mempunyai pergeseran makna yang cukup jauh. Sekarang, istilah itu bukan lagi dimaknai dalam kerangka superioritas Islam atas agama-agama lain, tetapi justru dipahami sebagai kritik internal dalam diri umat Islam sendiri.

Umat Islam, dalam tafsiran Abduh, adalah umat yang "*wasath*", moderat, karena mengambil sikap tengah antara materialisme dan spiritualisme. Dengan kata lain, istilah "*wasath*" dalam ayat di atas, baik dalam pemahaman penafsir klasik seperti al-Thabari (w. 923) dan al-Razi (w. 1209), atau penafsir modern seperti Muhammad Abduh (w. 1905), dipahami dalam kerangka konsep keunggulan umat Islam atas umat-umat yang lain, terutama Yahudi dan Kristen.

Rahasia keunggulan tersebut terdapat dalam sikap umat Islam yang mengambil jalan tengah antara dua titik ekstrem yang menciri-kan baik kalangan Kristen atau Yahudi. Istilah "*wasath*", dengan

demikian, berkaitan dengan konsep superioritas Islam atas agama-agama lain. Istilah itu, sekarang, diperlawankan terhadap corak Islam lain yang ekstrem dan radikal, yakni corak keagamaan yang membenarkan penggunaan kekerasan dalam dakwah.

Perkembangan ini menarik untuk kita cermati, karena ciri ekstrem yang semula melekat pada golongan lain di luar Islam seperti dimengerti dalam tradisi tafsir klasik di atas (Tafsir al-Thabari dan Tafsir al-Razi), ternyata bisa dijumpai dalam kalangan Islam sendiri. Hal ini juga memperlihatkan bahwa sebuah konsep dalam al-Quran—seperti kata "*wasath*" itu—dipahami secara dinamis dari waktu ke waktu.

Perubahan konteks sejarah dan tantangan dalam tubuh umat Islam sendiri membuat pemahaman para mufasir terhadap sejumlah konsep dalam kitab suci itu berubah secara lentur. Oleh karenanya, pergeseran ini juga memperkuat keharusan bagi umat Islam untuk terus meneguhkan posisinya menjadi *umatan wasathan* (umat yang moderat) sebagaimana diajarkan oleh al-Quran.

C. Prinsip-Prinsip Umum Islam Moderat

Menjadi moderat, jelas seorang muslim harus memahami prinsip-prinsip umum bagaimana Islam moderat itu. Berdasarkan penyelidikan terhadap pemikiran dan gerakan Islam yang memperjuangkan moderasi Islam, maka saya menemukan setidaknya 9 (sembilan) prinsip umum yang melandasi Islam moderat, yakni:

1. Al-Quran sebagai Kitab Terbuka

Bagi Islam moderat, al-Quran merupakan pedoman yang sangat sentral dalam kehidupan umat Islam. Dalam pengertian tekstualnya, al-Quran adalah korpus teks suci resmi dan tertutup. Artinya, teks al-Quran tidak akan berubah sejak masa diturunkan hingga akhir zaman. Akan tetapi, dari sudut penafsiran, al-Quran adalah kitab yang terbuka, yang telah menghasilkan korpus-korpus tafsir,

yaitu hasil kegiatan penafsiran umat Islam sesuai dengan keadaan dan perkembangan zaman.

Sebagai kitab terbuka, maka al-Quran meniscayakan penafsiran terus menerus yang akan menghasilkan makna baru yang lebih hidup guna menyelesaikan problem-problem yang dihadapi oleh umat manusia yang terus menerus ada dan berbeda-beda. Dalam pengertian ini, maka Islam moderat memandang al-Quran sebagai kitab terbuka.

Islam moderat menolak pandangan al-Quran sebagai kitab tertutup yang memunculkan pemahaman terhadap al-Quran yang bersifat tekstualistik, yaitu pemahaman mengenai Islam yang semata-mata mempertaruhkan segala-galanya pada bunyi atau huruf-huruf teks *(nash)* keagamaan. Prinsip al-Quran sebagai kitab terbuka juga didasarkan pada suatu pandangan bahwa kehidupan manusia selalu berubah, sementara teks-teks keagamaan bersifat tetap. Di tengah-tengah hal itu, Islam moderat memiliki keyakinan mutlak bahwa al-Quran selalu benar untuk setiap tempat dan waktu (*shahih li kuli zaman wal makan*). Itulah sebabnya, pandangan Islam moderat terhadap ajaran Islam adalah berisikan ketentuan-ketentuan yang tetap *(tsawabit)* dan sekaligus berisi hal-hal yang memungkinkan untuk berubah *(mutaghayirat)* sesuai dengan perkembangan ruang dan waktu.

Sebagaimana pernyataan al-Quran sendiri, bahwa al-Quran adalah wahyu Allah SWT yang diturunkan dalam Bahasa Arab, namun sebagai wahyu yang ditunjukkan bagi seluruh umat manusia maka al-Quran tidaklah identik dengan Bangsa Arab sebagai pemilik bahasa itu sendiri. Dengan kata lain, Bahasa Arab digunakan oleh Allah SWT adalah untuk memudahkan percakapan antara Nabi Muhammad SAW dengan perantara Allah SWT, yaitu Malaikat Jibril. Allah SWT sendiri menyatakan bahwa Allah SWT tidak akan pernah mengirimkan wahyu kecuali dengan bahasa suatu kaum dimana nabi yang diutusnya itu menerima wahyu. Dalam pengertian ini,

maka Allah SWT Yang Maha Tak Terbatas dengan sifat Rahman dan Rahim-Nya kemudian "meminjam" sarana bahasa manusia untuk menyampaikan pesan universalnya agar penerima pesan tersebut mampu memahaminya.

2. Keadilan

Konsep sentral Islam dalam pandangan Islam moderat adalah tauhid dan keadilan. Keadilan merupakan ruh dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Bahkan, keadilan dianggap oleh ahli *ushul fiqh* sebagai tujuan Syari'at. Dalam konteks ini, Islam lebih dari sekedar sebuah agama formal, melainkan merupakan risalah yang agung bagi transformasi sosial, pembebasan, dan tantangan bagi kepentingan-kepentingan pribadi. Semua ajaran Islam pada dasarnya bermuara pada terwujudnya suatu kondisi kehidupan yang adil, karena kondisi yang adil adalah dekat dengan ketakwaan.

3. Kesetaraan

Menurut pandangan Islam moderat, jelas bahwa Islam berada di garda paling depan membawa bendera kesetaraan *(al-musawah)* terhadap harkat dan martabat manusia. Suatu kesetaraan mengandaikan adanya kehidupan umat manusia yang menghargai kesamaan asal-muasalnya sebagai manusia dan kesamaan pembebasan, dimana setiap manusia dikaruniai akal untuk berpikir. Kesetaraan merupakan landasan paradigmatik dalam meneguhkan visi Islam moderat. Karena salah satu misi dasar Islam adalah menghancurkan sistem sosial yang diskriminatif, dan eksploitatif terhadap kaum yang lemah.

4. Toleransi

Islam moderat juga berpegang teguh pada prinsip keterbukaan terhadap keanekaragaman pandangan. Sikap ini didasari oleh kenyataan bahwa perbedaan di kalangan umat manusia adalah sebuah keniscayaan (QS. Al-Kahfi: 29). Sesuai dengan sunatullah,

perbedaan antar manusia akan terus terjadi. Oleh karena itu, pemaksaan dalam berdakwah kepada mereka yang berbeda pandangan, baik dalam satu agama maupun berbeda agama, tidak sejalan dengan semangat menghargai perbedaan yang menjadi tuntunan al-Quran itu sendiri.

5. Pembebasan

Agama sejatinya diturunkan ke bumi untuk mengatur dan menata kesejahteraan manusia *(limashalih al-ummat)*. Oleh karena itu, Islam moderat melihat bahwa agama semestinya dipahami secara produktif sebagai sarana transformasi sosial. Segala bentuk wacana pemikiran keislaman tidak seharusnya menampilkan agama sebagai sesuatu yang menakutkan. Sebaliknya, pemikiran keislaman itu dilakukan dalam rangka membebaskan akal dan membentuk perilaku dan etika yang dapat menciptakan kesalehan sosial.

Pemikiran dan perilaku keagamaan tidak akan mampu membebaskan, jika agama sendiri menjelma menjadi kekuatan tiran yang membelenggu pemeluknya. Oleh karena itu, sudah semestinya agama dijadikan sebagai kekuatan kritik, dan bukan sebaliknya, anti kritik. Dengan meletakkan agama sebagai kekuatan kritik, maka agama menjadi instrumen yang membebaskan manusia dari cengkeraman penindasan struktur sosial, politik dan budaya yang tidak adil.

6. Kemanusiaan

Bagi Islam moderat, sejak awal kehadirannya, Islam memperlihatkan tekad yang besar dalam upaya membangun masyarakat yang adil dan menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan. Pandangan ini didasarkan pada keyakinan terhadap al-Quran yang mengajarkan manusia secara keseluruhan telah mendapat kemuliaan (*takrim*) dari Allah SWT, tanpa membedakan agama, ras, warna kulit dan sebagainya (QS. Al-Isra: 70).

Mengutip Ali Asghar Engineer (1999), sejak masa kelahirannya, Islam mempunyai misi untuk menyelamatkan manusia, dan menghidupkan keadilan dalam bentuknya yang paling konkret. Islam merupakan kekuatan Ilahiyah untuk membebaskan manusia dari kondisi-kondisi ketidakadilan dan kezaliman. Sayangnya, kini prinsip ini justru terkubur oleh praktik-praktik keberagamaan yang ritualistik dan radikal, yang justru sering kali mengangkangi nilai-nilai kemanusiaan yang telah dijunjung tinggi oleh Islam.

7. Pluralisme

Sebagaimana ditunjukkan oleh namanya, Islam adalah agama damai dan menyukai perdamaian. Dalam kerangka perdamaian itu, al-Quran memandang fakta keanekaragaman agama sebagai kehendak Allah SWT, sebagaimana juga Nabi Muhammad SAW sebagai seorang rasul dari sebagian rasul yang diutus kepada umat manusia. Perbedaan agama terjadi karena perbedaan *millah* (jalan) yang dianut oleh Islam, Kristen, dan Yahudi. *Ad-Din* atau agama berasal dari sumber yang sama yaitu Tuhan, sedangkan *millah* sebagai syari'at yang dibawa para nabi itu berbeda-beda.

8. Sensitifitas Gender

Islam diturunkan oleh Allah SWT sebagai penuntun *(al-hadi)*, pembawa kabar gembira *(al-basyir)* dan pembawa peringatan *(al-nadzir)* bagi umat manusia. Dengan fungsi ini, maka Islam memberi pencerahan dan perubahan cara pandang pemeluknya terhadap perempuan. Islam mendeklarasikan kesamaan hak dan kewajiban antara laki-laki dan perempuan di hadapan Tuhan.

Berkaitan dengan sensitivitas Islam terhadap isu-isu gender ini, umat Islam memiliki problem mendasar dalam nalar keberagamaannya. Problem mendasar itu adalah praktik-praktik keberagamaannya justru berseberangan dengan misi dasar Islam untuk mengangkat harkat dan martabat perempuan. Sebaliknya, sebagian umat Islam justru menggunakan justifikasi agama untuk

melanggengkan ketidakadilan gender. Praktik poligami misalnya, banyak yang dijalankan dengan menggunakan legitimasi agama, meskipun sebenarnya motivasinya bukanlah murni agama.

9. Non Diskriminasi

Sejak awal kehadirannya, Islam secara tegas menentang penindasan, peminggiran dan ketidakadilan. Praktik teladan Nabi SAW di Madinah dengan membangun kesepakatan mengenai hak dan kewajiban yang sama di antara kelompok-kelompok suku dan agama menunjukkan kesetaraan dan non diskriminasi adalah prinsip sentral dalam Islam. Melalui prinsip kesetaraan dan non diskriminasi diantara elemen masyarakat itulah, Nabi SAW membangun tatanan masyarakat yang sangat modern dilihat dari ukuran zamannya.

D. Metodologi Islam Moderat

Selain prinsip-prinsip umum Islam moderat, jalan meneguhkannya juga perlu memahami metodologi Islam Moderat. Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya bahwa terdapat beberapa hal yang melatarbelakangi keharusan untuk penguatan Islam moderat. Salah satunya adalah munculnya wacana pembaharuan dalam Islam yang didominasi oleh pemikiran dikotomik mengenai realitas kehidupan keberagamaan, yaitu dikotomi antara tradisi dan pembaharuan atau dikotomi antara tradisi dan modernitas. Atau dalam bahasa al-Jabiri *al-Turats wa al-Hadatsah*.

Dikotomi semacam ini justru sering kali menjebak kita pada pilihan yang sulit, karena memilih tradisi (*al-Turats*) dan mengabaikan modernitas (*al-Hadatsah*) bisa berujung pada penguatan pada jati. diri Islam dan menolak modernitas. Bukan tidak mungkin, pilihan ini akan menghasilkan model pemikiran Islam yang revivalis (fundamentalis dan radikal). Sementara menerima modernitas acapkali berakibat pada kehilangan jati diri, karena umat Islam banyak dipengaruhi oleh "dunia lain" yang dianggap bukan dari Islam, yakni modernitas (*al-Hadatsah*).

Islam moderat berpandangan bahwa sesungguhnya tidak mungkin melakukan rekonstruksi pemikiran dan kebudayaan dari ruang sejarah yang kosong. Artinya, betapapun kita begitu bersemangat untuk melampaui zaman -yang sering disebut sebagai kemunduran umat Islam- kita mesti mengakui bahwa khazanah pemikiran dan kebudayaan yang kita miliki adalah kekayaan yang sangat berharga untuk dikembangkan sebagai *entry point* untuk merumuskan tradisi baru.

Memang harus kita akui bahwa salah satu persoalan krusial bagi kebangkitan kembali Islam adalah bagaimana menyikapi tradisi (*al-Turats*) yang telah diwariskan dari generasi ke generasi sepanjang sejarah. Muhhammad Arkoun (2006; 2004), menawarkan telaah atau cara baca kontemporer (*qira'ah mu'ashirah*) terhadap tradisi. Telah kontemporer ini yang kemudian dirumuskan sebagai kritik nalar (*naqd al-aql*), yang diajukan untuk mengganti metode penelaahan atau cara baca lama atas tradisi yang telah berkembang, tetapi malah tidak menghasilkan tradisi baru dalam dunia Islam. Berkaitan dengan upaya rekonstruksi tradisi ini, terdapat beberapa pilihan pendekatan yakni:

Pertama, pendekatan eklektisisme (*al-Qira'ah al-Intiqaiyah*). Pendekatan ini menghendaki adanya kolaborasi antara orisinalitas (*al-ashalah*) dan modernitas (*al-mu'ashirah*). Dalam rangka membangun "teori analisa tradisi" ini, juga diupayakan untuk menyingkap rasionalitas dan irasionalitas dalam tradisi. Singkatnya, pendekatan ini berpendapat bahwa menguraikan dan memetakan tradisi yang rasional dan irasional merupakan cara terbaik untuk menyikapi tradisi. Tokoh pendekatan ini antara lain Fahmi Jad'an dan Zaky Naqueb Mahmud.

Kedua, pendekatan revolusioner (*al-Qira'ah al-Tatswiriyah*). Pendekatan ini menghendaki untuk mengajukan proyek pemikiran baru yang mencerminkan revolusi dan liberasi pemikiran keagamaan. Lalu, posisi tradisi dijadikan sebagai *starting point* untuk

menghidupkan kembali elan revolusi. Proyek-proyek pemikiran seperti "dari tradisi menuju revolusi" (*min al-turats ila al-tsaurah*) yang digagas Thayed Tizini, lalu "dari aqidah menuju revolusi" (*min al-aqidah ila al-tsaurah*) yang digagas Hasan Hanafi, kemudian "dari absolutisme menuju relativisme" (*min al-tsabit ila al-mutahawwil*) yang digagas Adones, adalah sederet proyek-proyek pemikiran yang mewakili sayap ini. Pendekatan kedua ini, mengusulkan tiga cara dalam melihat tradisi dan pembaruan, yaitu: 1) menganalisis pembentukan dan latar belakang tradisi, 2) mengamati pembekuan dan pensakralan tradisi, dan 3) mencermati bagaimana tradisi tersebut berlawanan dengan kemaslahatan umum.

Ketiga, pendekatan dikonstruktif (*al-Qira'ah al-Tafkikiyah*). Pendekatan ini berusaha membongkar tradisi secara komprehensif hingga menyentuh ranah metodologis. Pendekatan ini bahkan mengkaji tradisi berdasarkan epistemologi terkini, seperti post-strukturalisme dan post-modernisme. Beberapa tokoh dalam pendekatan antara lain Muhammad Abid al-Jabiri dengan proyeknya "trilogi nalar Arab", Muhammed Arkoun dengan "kritik nalar Arab", Nashr Hamid Abu Zaid dengan "tekstualitas al-Quran", juga Ali Harb dengan proyek "dekonstruksi Teks dan Kebenaran".

Melalui rekonstruksi terhadap tradisi sebagaimana tersebut di atas, maka Islam moderat jelas memposisikan tradisi sebagai sesuatu yang sangat penting, yakni sebagai sebagai *entry point* untuk merumuskan tradisi baru. Dengan begitu, maka umat Islam akan mampu keluar dari dikotomi cara pandang antara tradisi dan modernitas.

Islam moderat jelas tidak menghendaki kita terjebak pada pilihan salah satunya: memilih tradisi (*al-Turats*) dan mengabaikan modernitas (*al-Hadatsah*), atau sebaliknya memihak modernitas (*al-Hadatsah*) dan mengabaikan tradisi (*at-Turats*). Karena penolakan terhadap modernitas dan hanya percaya pada tradisi saja, bukan tidak mungkin, pilihan ini akan menghasilkan model pemikiran Islam yang revivalis (fundamentalis dan radikal). Sementara hanya

menerima modernitas dan mengabaikan tradisi acapkali berakibat pada keterasingan dari jati dirinya sendiri. Sungguh, menjadi moderat adalah jalan ideal, yang bisa hidup di dua-duanya secara sekaligus, yakni antara tradisi dan modernitas.

Melalui jalan moderasi, kita memiliki harapan besar untuk membangun kehidupan beragama dan berkewarganegaraan yang berkeadaban di tengah kenyataan kewarganegaraan multikultural di Indonesia. Tanpa jalan moderasi, maka ancaman-ancaman radikalisme akan terus tumbuh, dan akan mengancam kebhinnekaan Indonesia.

E. Rekonstruksi Nalar Moderasi Beragama untuk Islam Damai (*Peacefull Islam*)

Salah satu isu penting yang ada dalam kontroversi narasi dalam literatur Islamis jihadis adalah mengenai ororitarianisme religius dan despotisme intelektual. Oleh karena itu, gagasan keharusan pencerahan pemikiran untuk membangun pemahaman keagamaan seperti fiqh yang lebih otoritatif merupakan rekomendasi penting yang mesti dipertimbangkan oleh komunitas interpretasi.

Berkaitan dengan rekomendasi ini, ada sejumlah pertanyaan dan pernyataan penting dari cendekiawan Iran Abdul Karim Soroush (2000). Pertanyaan itu adalah bagaimana mungkin satu segmen agama, yakni kode hukumnya, bisa bertentangan dengan segmen lain, yakni kitab sucinya, sehingga mencegah para penganutnya dari memilih agama secara bebas dan sadar, menolak untuk menyesuaikan diri dengan semangat agama tersebut, mengabaikan dinamisme pemahaman agama dan kebebasan agama? Bagaimana mungkin hukum agama dapat menekan para penganutnya dalam iman yang penuh ketakutan dan persepsi agama yang statis? Bagaimana mungkin hukum agama dapat merasa puas dengan menegakkan tatanan yang benar-benar duniawi dan eksternal, dengan dalih memerangi penghujatan kepada Tuhan, mencekik

kebebasan beragama? Menurut Soroush, hukum agama semacam itu tidak stabil, tidak sehat dan inkonsisten, sama dengan tubuh yang tidak mematuhi hati dan pikirannya. Inilah produk pemikiran yang tidak otoritatif.

Pertanyaan senada diungkapkan oleh M Amin Abdullah dalam tulisannya "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan; Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca" dalam pengantar buku Khalid M. Abou el-Fadl, yaitu bahwa mengapa dalam dunia praksis keagamaan Islam di era modern tiba-tiba muncul, yakni fenomena umum yang disebut "otoritarianisme" atau lebih tepat disebut "menggunakan kekuasaan Tuhan" (*author*) untuk membenarkan tindakan sewenang-wenang pembaca (*reader*) dalam memahami, dan menginterpretasikan teks (*text*), dan selanjutnya dengan keinginan untuk mengimplementasikannya dalam kehidupan publik dengan begitu saja—untuk tidak menyebut menyingkirkan—jenis pemahaman dan interpretasi yang dikemukakan oleh pihak lain dalam dinamika pergumulan dan percaturan fatwa-fatwa keagamaan dalam kehidupan bermasyarakat secara luas?.

Berkaitan dengan pertanyaan-pertanyaan itu maka saya telah mengusulkan rekomendasi etis dan metodis dalam penelitian saya mengenai Fatwa MUI pada tahun 2005 yang salah satu rumusan fatwanya adalah mengharamkan pluralisme dan liberalisme (Lihat Jamil, 2005). Dimensi etis adalah mengenai persyaratan etis agar komunitas interpretasi tidak dengan mudah melakukan tindakan sewenang-wenang dalam menentukan fatwa. Prasyarat etis yang dimaksud adalah bahwa setiap kelompok organisasi atau lembaga hendaknya mau mengontrol dan mengendalikan diri (*self restrain*), sungguh-sungguh (*diligence*), mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*), mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonability*), dan mengedepankan kejujuran (*honesty*).

Menurut Khaled Abou el-Fadl (2003), sudah seharusnya ada sikap dan pembacaan yang baru terhadap teks-teks keagamaan.

> "…ketika sebuah teks lahir, teks itu akan segera hidup, memiliki hak dan integritasnya sendiri. Teks-teks yang tidak bisa dilepaskan dari pengarangnya, atau tidak dapat menantang pembaca dengan tingkat kerumitannya, atau menggoda pembaca dengan berbagai nuansa makna yang dimilikinya, akan tereduksi menjadi teks-teks yang mudah ditebak, membosankan dan tertutup. Teks yang tetap terbuka akan tetap hidup, menjadi penting dan berenergi. Teks bukan saja harus bebas dari paternalisme yang menguasai pengarangnya, tetapi juga dari otoritarianisme pembaca yang dapat membunuh teks tersebut. Kita membutuhkan sebuah keseimbangan kekuatan yang selalu ada antara teks, pengarang dan pembaca. Dominasi salah satu pihak atas yang lainnya akan melahirkan kemacetan intelektual."

Ungkapan Abou el-Fadl di atas merupakan saran metodis yang penting agar interpretasi teks-teks keagamaan tidak terjebak dalam literalisme dan kesewenang-wenangan yang berujung pada otorotarianisme dan kekerasan religius. Mengikuti saran di atas, maka saya mengajukan beberapa prinsip penalaran untuk mengkonstruksi metode Post Islamisme sebagai berikut:

1. Al-Quran sebagai Kitab Terbuka

Apabila al-Quran adalah kitab terbuka yang mengundang umat manusia untuk membaca dan menggali kekayaan maknanya, maka persoalannya adalah bagaimana cara kita mendekati al-Quran untuk memperoleh pemahaman akan makna yang ada di dalamnya? Bukankah manusia itu bermacam-macam jenis, latar belakang sosial, politik ekonomi, ideologi dan kebudayaannya, yang oleh karenanya membiarkannya menggali dan memahami makna al-Quran akan berarti pula membiarkan terjadinya kekacauan tafsir atas al-Quran. Al-Quran secara deklaratif menyatakan dirinya sebagai petunjuk

(*hudan*). Apabila *hudan* dalam berbagai tafsir diartikan sebagai agama Islam dan Islam adalah agama damai (*religion of peace*), maka sudah barang tentu al-Quran adalah petunjuk bagi jalan hidup damai.

Sejauh yang bisa kita baca dari lembar pertama al-Quran, kita mendapati ayat-ayat yang puitis dan menggetarkan dalam Surat al-Fatihah. Surat itu dibuka dengan untaian menarik *Bismillahi al-Rahman al-Rahim* (Dengan nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang). Para ulama berbeda pendapat mengenai kedudukan *bismillah* pada surat ini apakah termasuk bagian dari Surat al-Fatihah atau kah tidak. Namun jumhur ulama memasukkannya sebagai bagian dari Surat al-Fatihah.

Lepas dari kontroversi itu, peletakan *bismillah* pada awal surat bagi saya sungguh merupakan pesan yang agung: bahwa seluruh surat dalam al-Quran, harus dibaca dalam kerangka dengan nama Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Penyayang. Seluruh ayat-ayat al-Quran harus diletakkan dalam semangat kasih sayang Allah SWT. Dengan cara seperti ini, maka menurut saya tidak ada pesan kekerasan apapun dalam al-Quran apabila seluruh ayatnya diletakkan dalam perspektif bismillah ini. Oleh karenanya, pembacaan al-Quran yang menghasilkan otoritarianisme, kekerasan, dan intoleransi adalah pembacaan yang bertentangan dengan semangat kasih sayang Allah dalam *bismillah*.

2. *Maqasid Syari'ah* sebagai Basis Penafsiran

Dalam urian saya mengenai narasi radikal pada Bab sebelumnya, kita mendapati konsep syari'ah yang dihadapkan *vis a vis* demokrasi. Dalam kerangka yang lebih luas ideolog Islamis modern, Sayid Qutb, Abul A'la al-Maududi, dan Yusuf al-Qardhawi, menghadapkan Syariat Islam dengan berbagai prinsip-prinsip keadaban sipil modern seperti demokrasi, pluralisme, dan toleransi. Untuk menarik dukungan luas masyarakat Muslim yang tidak

mengetahui detail pemahaman tentang syari'at, Islamisme telah menjadikan syari'at sebagai simbol, yang meskipun memiliki keragaman dan pluralisme yang luar biasa, tetapi merepresentasikan identitas kaum muslimin yang padu, karena peran simbolis syari'at serta kemampuannya dalam menarik dan memobilisasi kaum muslimin kebanyakan. Oleh karenanya, para aktivis dan pemimpin gerakan puritan merasa perlu memanfaatkan syari'at demi memenangkan dukungan signifikan dari komunitas Muslim (el-Fadl, 2005).

Karena sedemikian sentralnya syariat bagi umat Islam, maka persoalan mendasar yang meliputi pemikiran dan gerakan Islam adalah mengenai bagaimana Syari'at diletakkan atau dihubungkan dengan persoalan-persoalan kehidupan. Bagaimana meletakkan al-Quran dan Sunnah dalam dinamika kehidupan yang terus berubah. Bagaimana memahami al-Quran sebagai kumpulan firman Allah yang tetap (*tsabit*) dan memiliki latar sosio-historis tertentu untuk merespons dunia yang berubah (*mutaghayirat*).

Dalam menyikapi persoalan itu, terdapat dua kecenderungan dasar kehidupan masyarakat Muslim, yaitu; kecenderungan kepada radikalisme-literalis dan liberalisme-sekularis. Kecenderungan pertama tampak pada kalangan umat Islam yang bersikap ekstrem dan ketat dalam memahami hukum-hukum agama dan mencoba memaksakan cara tersebut dengan menggunakan kekerasan di tengah masyarakat Muslim. Sedangkan kecenderungan kedua bisa dilihat pada sikap longgar secara ekstrem dalam kehidupan beragama dan tunduk pada perilaku dan pemikiran yang asing bila dilihat dari pertumbuhan tradisi Islam.

Sebagai sumber pokok syariat, al-Quran sendiri telah membuktikan keberadaannya sebagai pedoman yang terus dijadikan rujukan untuk memecahkan persoalan-persoalan hidup umat Islam di berbagai konteks zaman. Al-Quran terus dikaji dan digali sehingga melahirkan pengetahuan budaya religius yang sangat kaya. Secara optimistik kemudian para ulama sering mengungkapkan adagium

Islam yang *shalih li kulli zaman wa makan* (Islam senantiasa sesuai dengan perkembangan zaman dan tempat).

Klaim kebaikan al-Quran pada semua tempat dan waktu ini tentu tidak bisa kalau hanya menjadi formulasi keyakinan subjektif umat Islam, tetapi dituntut menjadi kenyataan objektif melalui pembuktian-pembuktian sejarah kontribusi al-Quran terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi oleh seluruh umat manusia. Tentu saja, pembuktian semacam ini tidaklah mudah, karena al-Quran meskipun pesannya ditujukan untuk manusia sepanjang sejarah, tetapi ia turun dalam konteks dan *setting* sejarah tertentu. Sebagian dari ayat-ayat al-Quran turun sebagai respon atas persoalan-persoalan spesifik yang dihadapi oleh umat Islam pada masa Rasulullah Muhammad SAW. Sementara al-Quran hari ini telah menempati kedudukannya sebagai korpus resmi dengan jumlah surat, ayat dan huruf yang tetap (*tsawabit*) di tengah kehidupan umatnya yang berubah (*mutaghayirat*) secara cepat.

Para ulama dan sarjana telah merumuskan kaidah-kaidah untuk menetapkan relasi ayat-ayat al-Quran dan relitas kehidupan yang berubah ini. Sebagian berpandangan dengan berpegang teguh pada tekstualitas al-Quran, yang kemudian menghasilkan kaidah *al-ibrah bi umul al-lafd la bi khusus al-sabab* (*ibrah*/pengetahuan/ajaran diambil atau didasarkan pada umumnya lafaz, bukan dengan sebab-sebab yang khusus). Sementara itu sebagian yang lain berpegangan pada *al-ibrah bi khusus al-sabab la biumum al-lafdz* (ibrah/pengatahuan/ajaran diambil atau didasarkan pada khususnya sebab bukan dengan umumnya lafadz).

Kedua kaidah tersebut menurut saya problematik, karena kaidah pertama memenjarakan maksud firman Allah SWT yang sangat luas dan kaya dengan teks, sementara yang kedua memenjarakan maksud firman Allah SWT yang diperuntukkan untuk manusia sepanjang sejarahnya dengan konteks yang sangat spesifik. Di tengah dikotomi teks dan konteks itu, maka muncul jalan ketiga yang

meletakkan maksud al-Quran sebagai pengetahuan/ajaran dan prinsip yang digunakan dalam mencari relasi antara al-Quran yang tetap dengan kehidupan yang berubah, yakni *al-Ibrah bi al-Maqasid, la bi al-lafdz wa sabab* (*ibrah*/pengetahuan/ajaran diambil atau didasarkan pada maksud bukan dengan umumnya lafaz dan bukan pula dengan sebab-sebab yang khusus). Kaidah ini menjadi kaidah yang moderat diantara tekstualisme (literalisme) dan kontekstualisme dalam memahami al-Quran.

Pertarungan literalisme-Islamis-jihadis dan liberalisme-sekularis sebagian berpangkal dari cara-cara mendudukkan al-Quran ini. Para Islamis jihadis telah memberlakukan ayat-ayat al-Quran secara arbiter (sewenang-wenang) dengan mengangkat "ayat-ayat perang" dan melepaskan konteksnya serta mengabaikan ayat-ayat lain yang mewakili visi Islam sebagai agama *rahmatan lil alamanin*.

Pendekatan *maqasid* sampai pada konsepsi bahwa *maqasid al-syari'ah* yang berintikan *ad-daruriyyat al-khams* merupakan konsep yang universal. Ia mengandung nilai-nilai yang diakui kebenarannya secara universal, tanpa membedakan suku, bangsa, agama dan atribut-atribut primodal yang lainnya. *Maqasid al-syari'ah* tidak dirancang untuk kepentingan komunitas atau kelompok keagamaan tertentu. Hal ini sesuai dengan penegasan Pembentuk Syari'at itu (Allah SWT), Rasul pembawa syariat ini (Muhammad SAW) adalah penebar rahmat untuk alam semesta, (*wama arsalnaka illa rahmatan lil 'alamin*), bukan sekadar untuk orang-orang mukmin atau muslim saja.

Melalui pendekatan *maqasid*, maka para sarjana dapat merumuskan produk pemikiran Islam (yurisprudensi teologi) yang berkeadilan, menghargai hak-hak asasi manusia yang bermartabat serta kehidupan yang damai dan berkeadaban. Pendekatan *maqasid* juga memungkinkan kita untuk secara tepat merespons tantangan paham-paham kontemporer secara religius dan etis dengan

menghormati keadaban sipil seperti demokrasi, pluralisme dan toleransi.

Untuk mendasari berbagai pemikiran dan gerakan yang berpijak pada nilai-nilai keislaman dan responsif terhadap realitas dan perubahan kehidupan, menurut saya sangat penting untuk mempertimbangkan pendekatan *maqasid* ini. Terlepas dari berbagai kritik terhadap pendekatan ini, diakui atau tidak, pendekatan *maqasid* adalah jembatan antara tekstualisme dan kontektualisme. Ia mengoreksi, mengkritik, dan tetapi sekaligus penghubung antara berpegang pada umumnya lafaz dan khususnya sebab.

Dengan mencermati perkembangan kajian *maqasid* dalam Islam, maka menurut Jasser Auda, *al-Maqasid* adalah cabang ilmu keislaman yang menjawab segenap pertanyaan-pertanyaan yang sulit, diwakili oleh sebuah kata yang tampak sederhana yaitu "mengapa?" Oleh karenanya, maka *maqasid* juga menjelaskan hikmah di balik aturan syariat Islam. Tujuan Allah SWT mensyariatkan hukum-Nya adalah untuk memelihara kemaslahatan umat manusia, sekaligus menghindari mufsadat di dunia maupun akhirat. Tujuan tersebut hendak dicapai melalui taklif yang pelaksanaannya tergantung pada pemahaman sumber hukum utama yaitu al-Quran dan al-Hadis. Hal tersebut diperoleh melalui Firman Allah SWT dalam QS. al-Anbiya ayat 107 yang berbunyi: "Dan Kami tidak mengutus Engkau (Muhammad) melainkan untuk rahmat (menjadi) rahmat bagi seluruh alam". Juga di dalam QS. Al-Baqarah ayat 201-202 "Dan diantara mereka ada yang berdoa Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan lindungilah kami dari azab neraka. Mereka itulah yang memperoleh bagian dari apa yang telah mereka kerjakan dan Allah Maha Cepat perhitungan-Nya"

Terma *maqasid* merupakan bentuk jamak dari *maqsad*, yang bermakna "maksud, sasaran, prinsip, niat, tujuan, dan tujuan akhir". Terma itu berarti *telos* (Yunani), *finalite* (Prancis), atau *zweck*

(Jerman). Secara terminologi *maqasid* didefinisikan sebagai pemahaman makna-makna, serta sasaran di balik suatu hukum.

Bagi sejumlah teoritikus hukum Islam, *maqasid* adalah pernyataan alternatif *mashalih*, kemaslahatan umum (*people's interest*) atau kemaslahatan-kemaslahatan. Hal ini bisa dilihat dalam beberapa pemikiran para fuqaha seperti Abdul Malik al-Juwayni (w. 478 H/1185 M), salah seorang kontributor awal untuk teori *maqasid*, menggunakan istolah maqasid dan maslahah secara bergantian (*interchangeable*). Abu Hamid Al-Ghazali (w. 505 H/1111 M) mengelaborasi klaisifikasi *maqasid* dan memasukannya kedalam pembahasan yang dia sebut sebagai kemaslahatan mursal (*maslahah mursalah*). Pengertian Maslahah al-Ghazali ini diikuti oleh Fakhr al-Din al-Razi (w. 606 H/1209 M) dan al-Amidi (w. 631 H/1234 M).

Sementara itu itu Najm al-Din al-Tufi (w. 716 H/1216 M) memposisikan kemaslahatan dalam kedudukan yang sangat istimewa bahkan meletakannya di atas implikasi langsung dari sebuah *nash* khusus. Al-Tufi mendefinisikan kemaslahatan sebagai apa yang memenuhi tujuan sang Pembuat Syari'ah (al-Syari') yaitu Allah SWT dan mengaitkan kemaslahatan dan *maqasid* dengan kaidah ushul al-fiqh yang menyatakan "suatu maksud tidak sah kecuali jika mengantarkan peda pemenuhan kemaslahatan atau menghindari kemadharatan" (Auda, 2007).

Maqasid diklasifikasikan ke dalam beberepa kelompok yang didasarkan atas dimensi yang berbeda, Klasifikasi klasik membagi *maqasid* menjadi 3 (tiga) jenjang tingkatan keniscayaan (*level of necessity*) yaitu *al-dlaruriyyah* (primer/ daraurat/ keniscayaan), *al-hajiyyah* (hajat/kebutuhan) dan al-*tahsiniyyah* (kelengkapan).

Para ulama membagi keniscayaan (*al-dlaruriyyah*) menjadi 5 (lima): *hifż al-din* (perlindungan/pelestarian agama), *hifż al-nafs* (perlindungan/pelestarian nyawa), *hifż al-mal* (perlindungan/pelestarian harta), *hifż al-'aql* (perlindungan/pelestarian akal) dan *hifż al-nasl* (perlindungan/pelestarian keturunan). Sebagian ulama

menambah *hifż al-'ird* (perlindungan/pelestarian kehormatan) untuk menggenapkan kelima *al-maqasid* itu menjadi enam tujuan pokok/primer atau keniscayaan (Eddine, 2000).

Maqasid primer (*al-dlaruriyyah*) merupakan prinsip-prinsip esensial bagi kehidupan manusia. Manurut Al-Syatibi dalam *al-Muwaqat*, ada kesepakatan umum bahwa perlindungan darurat/kenicayaan (*al-dlaruriyyah*), adalah sasaran di balik semua hukum illahi. Sementara itu, *maqasid* pada tingkat kebutuhan (*al-hajiyyah*) dan kelengkapan (*al-tahsiniyyah*) dianggap kurang esensial bagi kehidupan manusia yang berfungsi untuk memperindah maqasid.[18]

Sesuai dengan konteks perumusannya, klasifikasi maqasid klasik sebenarnya masih memiliki kekurangan, dan mesti terus dikembangkan. Diantara kekurangan maqasid klasik adalah: Pertama, maqasid klasik hanya tertuju pada individu sebagai subjeknya daripada keluarga, masyarakat, maupun manusia secara umum. Artinya, subjek pokok dalam perspektif maqasid klasik adalah individu (kehidupan, harga diri, dan harta individu), bukan masyarakat (bermasyarakat, harga diri bangsa, ataupun kekayaan dan ekonomi nasional). Kedua, maqasid klasik pada teori dasar keniscayaannya juga tidak meliputi nilai-nilai paling dasar yang diakui secara universal, seperti keadilan, kebebasan, dan sebagainya.

Ketiga, maqasid klasik sepenuhnya merupakan hukum Islam. Oleh karena itu, maqasid semacam belum mampu menjawab persoalan-persoalan yang lebih kompleks di luar hukum, seperti dinamika kehidupan sosial, ekonomi, politik, teknologi dan kebudayaan, yang tidak bisa semata-mata didekati dengan perspektif hukum. Keempat, maqasid klasik dideduksi dari tradisi dan literatur pemikiran mazhab hukum Islam, bukan dari teks-teks suci (al-Quran dan Hadis),

[18] Lihat Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, vol 3 h. 5, 17.

artinya ia merujuk pada khazanah dan warisan hukum Islam, ketimbang dari kitab suci secara langsung.[19]

Untuk memperbaiki kekurangan-kekurangan pada teori maqasid klasik itu, maka ulama modern dan kontemporer seperti Rasyid Ridha (w. 1359 H/1935 M), al-Thahhir Ibn Asyur (w. 1325 H/1907 M), Muhammad al-Ghzali (w. 1416H/1996 M), Yusuf Qardhawi (l.1245H/1926 M), Taha al-Halwani (l. 11354 H/1935) telah menginduksi beberapa konsep dan klasifikasi maqasid dari perspektif-perspektif baru.

Para ulama itu telah memasukkan dimensi-dimensi maqasid baru guna memperbaiki kekurangan pada konsep maqasid klasik/tradisional. Menurut Jasser Auda, setidaknya ada tiga perbaikan yang dilakukan para ulama tersebut yaitu: Pertama, perbaikan pada jangkauan maqasid; Kedua, perbaikan pada jangkauan orang yang diliputi oleh maqasid; dan Ketiga, perbaikan pada sumber dan tingkatan keumuman maqasid. Sementara Jasser Auda sendiri menambahkan kerangka pendekatan baru dalam memahami maqasid yang disebutnya sebagai pendekatan sistem (*system approach*) (Auda, 2007).

Berdasarkan proposal perbaikan dari para ulama maka Jasser Auda mengidentifikasi perbaikan jangkauan hukum yang dicakup oleh Maqāṣid berdasarkan klasifikasi kontemporer yang meliputi tiga tingkatan:

1. Maqasid Umum (*General Maqasid / al-Maqasid al-'ammah*); yaitu maqasid yang dapat diperhatikan pada hukum Islami secara keseluruhan. Seperti keniscayaan dan kebutuhan di atas, ditambah dengan usulan maqasid baru seperti keadilan, universalitas, dan kemudahan.
2. Maqasid Khusus *(Spesific Maqasid / al-Maqasid al-khassah*); yaitu maqasid yang dapat diperhatikan pada salah satu bab

[19] Lihat Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, vol 3 h. 300.

tertentu dari hukum Islami. Seperti kesejahteraan anak pada bab hukum keluarga, mencegah kejahatan pada bab hukum pidana, dan mencegah monopoli dalam perdagangan.

3. Maqasid Parsial (*Partial Maqasid/al-Maqasid al-juz'iyyah*); yaitu maqasid yang merujuk pada "maksud-maksud" di balik suatu teks atau hukum tertentu. Seperti maksud terungkapnya kebenaran pada penetapan jumlah saksi tertentu pada kasus-kasus hukum tertentu. Maksud menghilangkan kesukaran dalam memperbolehkan orang sakit untuk tidak puasa, dan maksud menjamin makanan para fakir miskin dalam melarang kaum Muslimin untuk menyimpan daging pada hari-hari lebaran haji.

Untuk kepentingan rekonstruksi nalar kontra radikalisme dan pemikiran Islam secara lebih luas, saya ingin merujuk pada pemikiran Jasser Auda yang telah mengembangkan klasifikasi baru (*general maqasid, specific maqasid,* dan *partial maqasid*) dalam teori maqasid syari'ah. Tidak seperti ulama yang lain, Jasser Auda telah mengembangkan maqasid menjadi sebuah sistem yang lebih terstruktur dan kontekstual, dengan beragam konteks yang ada sekarang, tetapi tetap berakar pada tradisi klasik (Auda, 2008: 7).

Maqasid syari'ah klasik yang telah direformasi oleh beberapa para sarjana kontemporer ini ditujukan untuk menjawab tantangan dunia baru yang modern dan global, tetapi pada saat yang sama sedang menghadapi gempuran berbagai paham yang mengancam kehidupan agama. Beberapa persoalan serius dalam kehidupan kontemporer itu, laiknya fundamentalisme, radikalisme, liberalisme, sekularisme, kapitalisme, terorisme, ateisme dan sebagainya.

Dengan pendekatan filsafat sistem, Jasser Auda mengungkapkan 6 (enam) fitur epistemologi hukum Islam untuk memecahkan kebekuan dan otoritarianisme pemikiran Islam. Dengan enam fitur ini maka seluruh pemikiran Islam kokoh di atas pondasi nilai-nilai fundamental Islam, tetapi responsive terhadap dinamika dan

komplesitas masalah kontemporer, sekaligus terhindar dari otoriterianisme dan kekerasan pemikiran dan gerakan.

Keenam fitur itu juga dimaksudkan untuk mengukur dan sekaligus menjawab bagaimana maqasid al-syariah diperankan secara nyata dalam pengambilan hukum dan berijtihad di era sekarang. Jasser Auda menjelaskan masing-masing dari keenam fitur tersebut berdasarkan dua perspektif yaitu; teori sistem (*systems theory*) dan teologi Islam (*Islamic theology*). Keenam fitur tersebut adalah: *cognitive nature of system* (watak kognisi), *wholeness* (kemenyeluruhan), *openness* (keterbukaan), *interrelated hierarchy* (kesalingterkaitan), *multidimensionality* (melibatkan berbagai dimensi), dan *purposefulness* (kebermaksudan/fokus pada tujuan). Uraian selengkapnya sebagai berikut:

a. *Cognitive Nature* (Watak Pengetahuan)

Yang dimaksud dengan *cognitive nature* adalah watak koginitif pengetahuan yang membangun sistem pemikiran dan hukum Islam. Fitur ini mengusulkan agar ada pemisahan antara wahyu dengan kognisinya. Fiqih sebagai hasil pemikiran misalnya, harus digeser dari pengetahuan illahiah, menjadi bidang kognisi (pemahaman rasio) manusia terhadap pengetahuan illahiah. Hukum Islam ditetapkan berdasarkan pengetahuan seorang faqih terhadap teks-teks yang menjadi sumber rujukan hukum.

Untuk membongkar validasi semua kognisi (pengetahuan tentang teks), Jasser Auda (2008: 45; 193-194) menenkankan pentingnya memisahkan teks (al-Quran dan al-Sunnah) dari pemahaman orang terhadap teks. Harus dibedakan antara syari'ah, fiqih, dan fatwa. Menurutnya, fiqih merupakan hasil interpretasi, pemahaman dan pandangan ahli hukum terhadap teks. Selama ini fiqh (sebagai hasil interpretasi terhadap teks) dipahami secara rancu dan disamakan dengan syariah itu sendiri. Bahkan sering diklaim sebagai

perintah Tuhan yang dapat diselewengkan untuk kepentingan-kepentingan otoritian.

Menurut Jasser Auda, contoh konkrit dari kesalahpahaman tersebut adalah anggapan bahwa status ijma' dalam hukum Islam disamakan dengan teks utama (al-Quran dan Sunnah). *Ijma'* bukanlah sumber hukum Islam. Tetapi ijma' tidak lain adalah *multiple-participant decision making*; sekedar menjadi sebuah mekanisme konsultasi. Ijma' hanya digunakan di kalangan elit, bersifat eksklusif.

b. *Wholeness/Holism* (Kemenyeluruhan)

Dengan meminjam teori sistem, Jasser Auda menyatakan bahwa setiap hubungan sebab akibat harus dilihat sebagai bagian dari gambaran keseluruhan. Hubungan antara bagian-bagian itu memainkan suatu fungsi tertentu di dalam sebuah sistem. Jalinan antar hubungan terbangun secara menyeluruh dan bersifat dinamis, bukan sekedar kumpulan antar bagian yang statis (Auda, 2008: 197-200). Fitur ini digunakan untuk membenahi fiqh klasik yang bersifat atomistik dan reduksionis dalam memandang ayat-ayat al-Quran maupun Sunnah.

Pendekatan atomistik dan reduksionis ini tampak dalam cara kerja pemikiran *fuqaha* yang mengandalkan satu *nash* dalam menghadapi dan menyelesaikan kasus-kasus yang dihadapi tanpa mempertimbangkan *nash-nash* lain. Pendekatan semacam ini bukan hanya dangkal, tetapi juga sering melahirkan kontradiksi pemikiran di antara para *fuqaha* mengenai suatu kasus yang sama karena masing-masing mengandalkan *nash* yang berbeda.

Pendekatan holistik diimplementasikan melalui operasionalisasi tafsir tematik, dimana suatu tema atau kasus hukum tidak hanya dicarikan sandarannya pada ayat-ayat hukum, tetapi juga dicarikan pertimbangannya melalui seluruh ayat al-Quran. Kontradiksi-kontradiksi ayat al-Quran seperti ayat damai dan perang misalnya, dikaji

satu sama lain secara keseluruhan, sehingga diperoleh pesan dan nilai umum dari ayat-ayat tersebut.

Jasser Auda berpendapat bahwa prinsip dan cara berpikir holistik (menyeluruh) penting dihidupkan dalam ushul fiqh, karena dapat memainkan peran dalam pembaharuan kontemporer. Melalui cara berpikir ini, akan memperoleh "pengertian yang holistik" sehingga dapat dijadikan sebagai prinsip-prinsip permanen dalam hukum Islam. Dengan cara ini, Jasser Auda mencoba membawa dan memperluas maqasid syari'ah dari dimensi individu menjadi dimensi yang universal, sehingga bisa diterima oleh masyarakat umum; itulah yang ia sebut dengan *maqasid alamiyah*, seperti keadilan, kebebasan, dan seterusnya.

c. *Openness* (Keterbukaan)

Dalam teori sistem dinyatakan, bahwa sebuah sistem yang hidup, maka ia pasti merupakan sistem yang terbuka. Bahkan sistem yang tampaknya mati pun pada hakikatnya merupakan sistem yang terbuka. Keterbukaan sebuah sistem bergantung pada kemampuannya untuk mencapai tujuan dalam berbagai kondisi. Kondisi inilah yang mempengaruhi ketercapaian suatu tujuan dalam sebuah sistem. Kondisi adalah lingkungan yang mempengaruhi. Sistem yang terbuka adalah sistem yang selalu berinteraksi dengan kondisi atau lingkungan yang berada di luarnya.

Prinsip keterbukaan ini bermanfaat untuk membangun suatu sistem pemikiran dan hukum Islam yang akomodatif terhadap lingkungan sosial, kultural, intelektual, pandangan dunia yang ada dan dimiliki oleh seorang *fuqaha*. Dengan keterbukaan semacam ini maka pemikiran dan hukum Islam terhindar dari literalisme sebagaimana yang tampak dalam Islamisme Jihadis yang menjadikan ayat perang secara tekstual sebagai sandaran tindakan mereka.

Dengan mengadopsi teori sistem ini pula Jasser Auda mengatakan bahwa sistem hukum Islam merupakan sistem yang terbuka.

Prinsip *openness* penting bagi hukum Islam. Pendapat yang menyatakan bahwa pintu ijtihad tertutup hanya akan menjadikan hukum Islam menjadi statis. Padahal ijtihad merupakan hal yang urgen dalam fiqh, sehingga para ahli hukum mampu mengembangkan mekanisme dan metode tertentu untuk menyikapi suatu persoalan yang baru (AUda, 2008: 201-206).

d. *Interrelated Hierarchy* (Kesalingterkaitan)

Ciri sebuah sistem ialah memiliki struktur yang hirarkis. Sebuah sistem terbangun dari sub sistem yang lebih kecil di bawahnya. Hubungan interelasi menentukan tujuan dan fungsi yang dicapai. Usaha untuk membagi sistem keseluruhan menjadi bagian yang kecil merupakan proses pemilahan antara perbedaan dan persamaan diantara sekian banyak bagian-bagian. Bagian terkecil menjadi representasi dari bagian yang besar, dan begitu juga sebaliknya. Hiraki yang saling terkait dalam hukum Islam itu meliputi maqasid yang bersifat umum (*maqasid al-ammah*), maqasid yang bersifat khusus (*maqasid al-khassah*), hingga maqasid yang bersifat parsial (*al-maqasid al-juziyah*) (Auda, 2008: 48).

Melalui prinsip hirarki kesalingterkaitan itu, maqasid juga menjangkau dimensi dari yang bersifat individual hingga dimensi yang bersifat sosial dan publik, menjangkau masyarakat, bangsa bahkan umat manusia. Secara operasional maqasid yang bersifat publik harus menjadi prioritas daripada maqasid yang bersifat individual.

Terdapat homologi antara sistem hukum Islam dengan struktur masyarakat atau lingkungan yang mengelilinginya. Sistem hukum Islam sangat dipengaruhi oleh pandangan dunia atau ideologi seorang ahli hukum (*faqih*). Ideologi seorang *faqih* berkembang sebagai hasil dari situasi sosial, budaya, dan ekonomi tertentu yang dihadapinya di tengah lingkungan sosial. Seorang *faqih* sebagai subjek bagian dari subjek kolektif (masyarakat) mengakomodasikan dirinya (mengalami strukturisasi) pada struktur lingkungan tempat suatu hukum

ditetapkan. Dalam proses strukturisasi seperti inilah, sistem hukum Islam memperoleh artinya. Oleh karena itu, sebuah produk hukum Islam oleh seorang *faqih* tidak dapat dilepaskan dari konteks yang melingkupi dirinya. Sebab, apa yang mereka sebut dengan maqasid syari'ah, tidak lain merupakan wujud dari alam pikirannya (*worldview*) yang berarti juga dipengaruhi oleh kondisi di luarnya.

Menurut Jasser Auda, maqasid merupakan tujuan yang mempertemukan antara masing-masing aliran dalam fiqh. Ia menjadi wilayah titik temu antar sesama aliran fiqh yang ada. Maka, mendekati hukum Islam melalui metode maqasid menjadi cara yang aman; tidak terjebak pada teks saja atau pendapat tertentu. Tetap berpijak pada prinsip umum yang dapat mempertemukan antar sesama Muslim, sehingga umat Islam mampu menjawab tantangan bersama (Auda, 2008: 49; 211-226).

e. *Multi Dimentionality* (Melibatkan Berbagai Dimensi)

Sebuah sistem bukanlah sesuatu yang tunggal. Tetapi, ia terdiri dari beberapa bagian yang saling terkait antara satu dengan lainnya. Di dalam sistem terdapat struktur yang koheren. Karena sebuah sistem terdiri dari bagian-bagian yang cukup kompleks, maka ia memiliki spektrum dimensi yang tidak tunggal. Hukum Islam dapat dianalogikan seperti sistem. Hukum Islam adalah sebuah sistem yang memiliki berbagai dimensi. Pendekatan multidimensi merupakan solusi terhadap dalil-dalil yang saling bertentangan apabila dilihat secara mono-dimensi.

Prinsip ini digunakan oleh Jasser Auda untuk mengkritisi akar pemikiran oposisi biner (*binary opposition*) dalam hukum Islam. Menurutnya, dikotomi antara *qath'iy* dan *dzanny* menjadi dominan dalam metodologi penetapan hukum Islam, sehingga muncul istilah *qath'iyyu al-dilalah, qath'iyyu as-subut, qath'iyyu al-mantiq*. Paradigma oposisi biner harus dihilangkan untuk menghindari pereduksian metodologis, serta mendamaikan beberapa dalil yang

mengandung pertentangan dengan mengedepankan aspek maqasid (tujuan utama hukum).

Sebagai contoh ayat perang dan damai, maka toleransi dan klaim eksklusif kebenaran agama harus dicari signifikansinya. Sedangkan perbedaan-perbedaan dalil dalam Sunnah tentang ibadah yang muncul dapat dilihat dari sisi *maqasid li taysir* (memudahkan). Contoh lain adalah perbedaan-perbedaan dalam hadis yang berkaitan dengan '*urf,* harus dilihat dari perspektif maqasid dari *universality of law* (sifat keumuman dari suatu hukum); serta keberadaan naskh sebaiknya dilihat sebagai penetapan hukum yang bersifat gradual atau bahkan dicari masing-masing signifikansi ayatnya sehingga setiap ayat memiliki keberfungsiannya (Auda, 2008: 51; 227-244).

f. *Purposefulness* (Kebermaksudan/Fokus pada Tujuan)

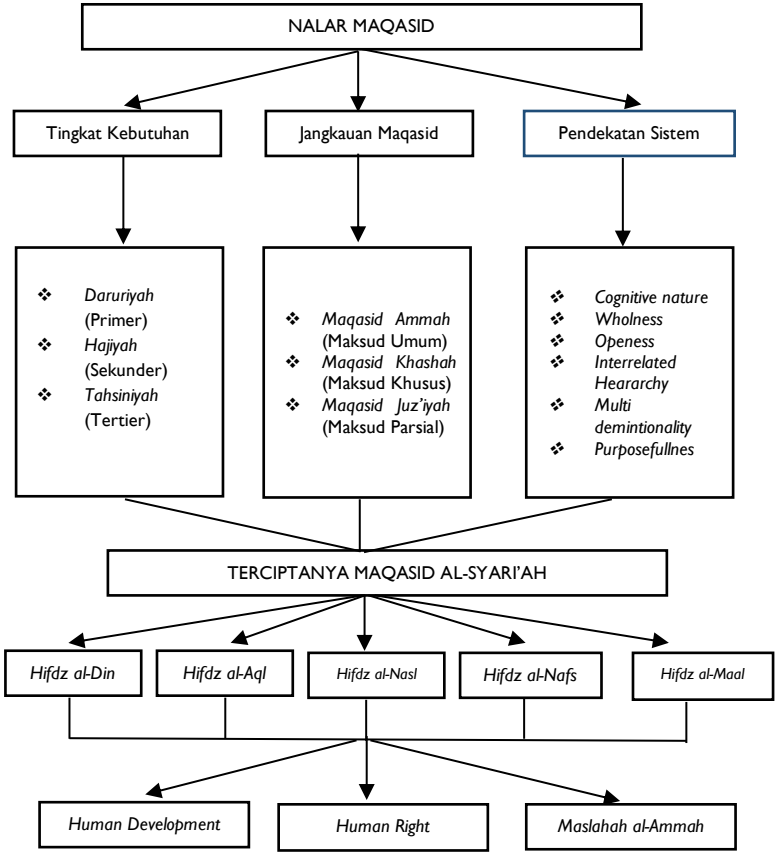
Setiap sistem memiliki output. Output inilah yang disebut dengan tujuan yang dihasilkan dari jaringan sistem itu. Dalam teori sistem, tujuan dibedakan menjadi *goal* (*al-hadaf*) dan purpose (*al-ghayah*). Sebuah sistem menghasilkan *purpose* (*al-ghayah*), jika ia mampu menghasilkan tujuan itu sendiri dengan cara yang berbeda-beda dalam hal yang sama atau menghasilkan berbagai tujuan dalam situasi yang konstan (Auda, 2008: 51).

Dalam konteks ini, maqasid al-syari'ah tidak bersifat monolitik dan mekanistik, tetapi bisa beragam sesuai dengan situasi dan kondisi. Prinsip kebermaksudan. Kebermaksudan merupakan dasar dari seluruh rekonstruksi pemikiran dan hukum Islam yang mengatasi pembahasan ushul fiqh yang berfokus pada deduksi hukum-hukum dari bunyi nas yang terpisah dari penjelasan hikmah dan maksud syari'ah.

Menurut Auda, bahwa realisasi maqasid merupakan dasar penting dan fundamental bagi sistem hukum Islam. Menggali maqasid harus dikembalikan kepada teks utama (al-Quran dan Sunnah), bukan pendapat atau pikiran *faqih*. Oleh karena itu, maqasid

menjadi tolak ukur dari validitas setiap ijtihad, tanpa menghubungkannya dengan kecenderungan ataupun mazhab tertentu. Tujuan penetapan hukum Islam harus dikembalikan kepada kemaslahatan masyarakat yang terdapat di sekitarnya (Auda, 2008: 54).

Bagan 1
Nalar Maqasid



Sumber: dikembangkan dari Jasser Auda (2007)

Pendekatan sistem yang ditawarkan Jasser Auda merupakan pendekatan yang diadopsi dari berbagai pendekatan (multidimensional). Hal tersebut merupakan pendekatan yang baru dalam konteks kajian hukum Islam dalam sejarah panjang pemikiran legislasi Islam. Tawarannya jelas dan cemerlang. Dengan meminjam teori sastra modern, pendekatan yang ditawarkan Jasser Auda untuk menjadikan syariah Islam tetap *up to date* dapat disebut sebagai pendekatan model berpikir sistemik tentang "Pendekatan Sistem" dalam Hukum Islam.

Dari keseluruhan pembahasan teori maqasid al-syari'ah sebagaimana tersebut di atas, maka skema nalar post Islamis dalam rangka membangun moderasi beragama dan kontra radikalisme dapat digambarkan seperti pada bagan 1.

Berdasarkan uraian di atas maka maqasid bisa dipahami sebagai struktur multidimensional yang meliputi tingkat keniscayaan, jangkauan hukum dan pemikiran atau ijtihad, jangkauan orang dan tingkat keumuman maqasid, yang seluruhnya merupakan dimensi-dimensi valid dan semua merepresentasikan sudut pandang mengenai prinsip-prinsip fundamental Islam yang valid.

Perkembangan maqasid memang mencerminkan representasi sudut pandang masing-masing ulama (sarjana/cendekiawan) dalam memformulasikan dan mengembangkan pemikiran (hukum) Islam. Akan tetapi, seluruh temuan pemikiran itu digali dari khazanah klasik dan *nash*. Dengan demikian signifikansi maqasid adalah keberhasilannya dalam mempertemukan *nash* dengan kebutuhan-kebutuhan kontekstual dan kontemporer.

Dari sudut pandang kepentingan rekonstruksi nalar Islam kontra radikal sebagaimana proyek nalar pada buku ini, maka saya sepakat dengan Jasser Auda, bahwa maqasid merupakan salah satu media intelektual (pemikiran) dan metodologi masa kini yang terpenting untuk reformasi Islami. "Ia adalah metodologi dalam keilmuan Islam yang menunjukkan nalar dan agenda Islam. Pendekatan ini berbeda

dengan agenda reformasi dan pembaruan Islam yang tidak memiliki keterkaitan kuat dengan terminologi dan keilmuan Islam".

Dengan maqasid ini maka berpikir dengan posisi biner dalam melihat perbedaan-perbedaan pandangan keberagamaan bisa diatasi. Kita telah membahas pada Bab sebelumnya bahwa cara berpikir dengan opisisi biner ini telah digunakan oleh kalangan radikal jihadis untuk mengklaim kelompoknya sebagai representasi kebenaran mutlak, sedangkan kelompok lain yang berbeda dianggap sebagai representasi kesalahan, kemurtadan, dan kekafiran.

Dengan maqasid ini pula, mestinya seluruh ayat-ayat al-Quran (termasuk ayat-ayat perang) didudukkan dan dipahami. Bisa dipastikan bahwa nilai-nilai fundamental seperti penjagaan dan pengembangan kebebasan agama (berkeyakinan), pemikiran (akal), keturunan (regenerasi), jiwa dan kepemilikan merupakan tujuan dari ayat-ayat al-Quran. Oleh karenanya, sudah semestinya perang dalam Islam tidak bisa tidak, harus diletakan dalam posisinya yang bersifat defensif bukan ofensif.

Dengan demikian, jihad bukanlah tindakan membabi buta menebarkan kebencian, kekerasan dan teror. Perjuangan jihad yang lebih penting sebagai agenda kontemporer yang paling mendesak dalam konteks gerakan dan pemikiran Islam adalah jihad hidup di jalan Allah SWT, bukan mati di jalan Allah SWT, seperti mengembangkan (membangun) kehidupan manusia, menjaga hak asasi, dan mewujudkan kesejahteraan dan kemaslahatan publik.

3. Dari Fiqh Irhabi ke Fiqh Perdamaian

Dimotivasi oleh politik, sebagian umat Islam mempraktikkan aksi-aksi radikal dan teror dengan menyerang secara membabi buta terhadap apa saja yang dianggap bertentangan dengan Islam. Gerakan radikal ini sangat anti demokrasi dan berusaha untuk memaksakan sistem khilafah sebagai gantinya. Mereka menganggap seluruh "isme", institusi, dan simbol-simbol di luar yang mereka

tawarkan, sebagai tidak islami, sesat, dan berlawanan dengan Islam, dan oleh karenanya harus dihancurkan.

Untuk menopang gerakan semacam ini, para intelektual radikal jihadis merumuskan yurisprudensi berupa fatwa-fatwa hukum yang kemudian menjadi rujukan seluruh proponen gerakan jihadis di berbagai belahan dunia. Dalam pandangan saya, kaum radikal jihadis telah mencemari budaya Islam, terutama dengan pemikiran mereka bahwa ayat-ayat pedang telah menghapus ayat-ayat toleransi dan inklusivisme Islam. Akibatnya kemudian, Islam yang semangat dan ajaran dasarnya adalah kedamaian, keselamatan, dan kesejahteraan, berubah menjadi ideologi kekerasan. Berbagai terminologi dalam pemikiran Islam klasik terutama fiqih, kini telah dibajak oleh para tokoh intelektual jihadis radial dan berubah menjadi apa yang bisa disebut sebagai fiqih teroris (*al-fiqh al-irhabi*).

Terminologi-terminologi dalam pemikiran Islam klasik yang dimaksud di antaranya adalah *jihad, qital, qotl, ghazwu, syahadah* dan *syahid,* yang dikaitkan secara integral, dan pada akhirnya menimbulkan kesan kuat bahwa Islam meremehkan nilai-nilai kemanusiaan dan menganggap berdosa orang-orang yeng mencintai kehidupan dan tidak menyukai kematian. Fiqh irhabi terus menarasikan salah satu tradisi fiqih Islam yang mengajarkan mengenai balasan surga dengan sejumlah bidadari yang menanti bagi siapapun yang gugur di medan perang. Fiqh irhabi juga mengadopsi secara sembarangan konsep fiqih yang kini sulit dicari batasan empirisnya yaitu konsep Dar al-Harb (wilayah perang) dan Dar al-Islam (wilayah Islam).

Saya tidak bermaksud untuk menafikan konsep-konsep itu dari tradisi pemikiran Islam. Namun menurut saya pertama-tama seluruh pemahaman itu perlu diletakkan sebagai sebuah peristiwa (*event*) sehingga ia bersifat historis, unik dan tidak bisa dianggap sebagai satu-satunya kebenaran. Dalam konteks semacam ini maka karya-karya fiqh dengan berbagai konsepnya, termasuk yang

menjadi landasan fiqh irhabi itu, harus didudukkan dengan benar. Setelah itu baru bisa diperoleh pemahaman yang relevan dengan kebutuhan untuk mengangkat kembali toleransi dan damai dalam Islam yang tertutup oleh gundukan pemikiran fiqih irhabi.

Dalam konteks pemahaman sebagai peristiwa, maka akhir periode Dinasti Umayyah dan Awal periode Dinasti Abbasiyah merupakan konteks sejarah yang penting bagi formatisasi konsep-konsep fiqh klasik yang pengaruhnya sangat kuat dalam mencengkeram kesadaran masyarakat Muslim sampai hari ini. Pada masa itu, disadari atau tidak, terdapat banyak gagasan fiqih Islam yang ditulis untuk memenuhi kepentingan penguasa, termasuk penguasa yang despotis dan konservatif.

Konsep *dar al-harb* (wilayah perang) dan *dar al-Islam* (wilayah Islam) misalnya, merupakan konsep pembagian wilayah yang digunakan untuk melegitimasi pengumpulan harta rampasan perang dan mengantisipasi munculnya gerakan opisisi. Demikian juga berbagai pendapat dalam kitab-kitab fiqh yang tidak menghargai kebebasan beragama seperti ketentuan eksekusi terhadap pelaku apostasi (*murtad*). Sebagian ulama bahkan berpandangan bahwa ketentuan eksekusi bagi pelaku murtad merupakan bagian dari hukum Islam yang tetap tidak bisa lagi diubah-ubah termasuk (*tsawabit al-din*).

Fiqih irhabi secara metodis mengambil terma *jihad* yang dicampur aduk dengan *qital*, *qatl*, *harb* dan *ghzawu* melalui mekanisme teori kesamaan makna, sinonimitas (*taraduf*). Dengan demikian, praktik politik despotik dan ambisi politik ekspansif yang ditopang oleh politik kebudayaan, terutama bahasa, telah menciptakan landasan penting bagi bentuk fiqh irhabi. Untuk kasus ini Muhammad Sahrour memberikan uraian yang cukup menarik sebagai bukti transformasi makna *jihad* dan *qital* yang berkontribusi bagi landasan fiqih irhabi.

Uraian Sahrour menunjukkan beberapa pokok pemikiran yang tersebar pada karya pemikir klasik dan menjadi pemikiran dan praktik radikalisme jihadis kontemporer. Al-Qasthaani (w. 923 H) dalam *Syarah Sahih Bukhari* misalkan, mendefinisikan jihad secara terminologi sebagai "peperangan dengan orang kafir demi tujuan menolong Islam dan menegakkan kalimat Allah". Kemudian Ibn Katsir (w. 774 H) dalam *al-Bidayah wa al-Nihayah*, dan al-Syaf'I dalam *Al-Umm*, mendefinisikan jihad sebagai "kewajiban yang harus dilakukan baik kaum kafir melakukan penyerangan maupun tidak". Sementara itu, dalam *Al-Subul al-Jinar*, Al-Syaukani (w. 250 H) juga berpendapat bahwa:

> "Menyerang kaum kafir untuk mengislamkan mereka atau menarik pajak dari mereka dan atau membunuh mereka adalah termasuk perkara yang diketahui secara pasti dalam agama (*ma'lum min al-din bi al-darurah*). Dalil-dalil dari al-Kitab dan al-Sunnah tidak akan cukup dipaparkan semuanya atau sebagiannya di sini. Ayat-ayat tentang perjanjian damai dan membiarkan mereka hidup-hidup ketika mereka meninggalkan peperangan telah dihapus dengan ayat pedang yang mewajibkan memerangi mereka dalam keadaan apapun dan menyerang ke pemukiman-pemukiman mereka jika ada kesempatan dan kemampuan".

Catatan penting yang bisa diberikan dari fakta-fakta di atas adalah: bahwa ternyata terdapat pandangan dari para ulama yang sangat dimuliakan oleh mayoritas umat Islam, yang apabila tidak letakkan secara benar bisa menjadi landasan fiqh Irhabi. Dalam bahasa Sharour, di tangan para ulama itu telah terjadi pengalihan makna jihad menjadi peperangan (*qital*) yang ofensif. Bahkan lebih jauh lagi, jihad telah diartikan sebagai invasi (*ghazwu*), dan *qital* diartikan sebagai membunuh (*qatl*). Inilah salah satu hasil dari penerapan teori sinonimitas (*al-taraduf*).

Selain teori sinonimitas, juga digunakan teori penghapusan atau abrogasi (*nasikh-mansukh*). Pandangan Al-Syaukani merupakan

contoh konkrit dari penggunaan teori abrogasi tersebut. Penggunaan abrogasi dalam fiqh irhabi untuk mengatasi kontradiksi antara "ayat toleran" dan ayat pedang bisa menghancurkan visi dasar Islam sebagai agama damai. Kita bisa membayangkan apa jadinya apabila ayat-ayat toleran seperti QS al-Baqarah [2]: 256, QS al-Kahfi [18]: 29, dan QS al-Nahl [16]: 125 dipandang telah dihapus dengan ayat perang QS. al-Taubah [9]: 5? Tentu umat Islam akan sibuk memenuhi seruan untuk memerangi orang yang dipandang musyrik.

Dengan demikian, bisa dipahami pandangan Sahrour, yang menilai bahwa pendapat para ulama pengarang kitab Nasikh Mansukh seperti Hibbatullah bin Salamah (w. 649 H), Abu Ja'far al-Nuwas (w. 338 H) dan Jalaluddin al-Suyuti (w. 911 H) yang menyatakan bahwa ayat tentang perintah memaafkan non-Muslim dalam QS Al-A'raf [7]: 199 telah dihapus ayat pedang, merupakan pendapat yang berbahaya. Inilah yang dalam pembahasan sebelumnya dalam buku ini saya sebut sebagai "warisan bermasalah" (*troubling legacy*) yang harus dipecahkan untuk menyelamatkan warisan Islam yang damai Islam rahmatan lil alamin.

Dekonstruksi terhadap bangunan fiqih irhabi dan rekonstruksi fiqh damai merupakan agenda intelektual yang mendesak untuk dilakukan. Mengangkat semangat dan visi "ayat-ayat toleransi" dan mendudukkan "ayat-ayat pedang/perang" secara benar merupakan langkah fundamental yang harus dilakukan. Tidak melihat atau mengabaikan ayat-ayat toleransi yang jumlahnya mencapai 300–an ayat, adalah cara-cara yang tidak bertanggungjawab dalam memahami al-Quran.[20]

Apalagi mengkonstruksi Islam sebagai agama perang dengan menyatakan ada 200 ayat dalam al-Quran yang dihapus oleh "ayat

[20] Untuk perbandingan dan kajian terhadap ayat toleransi dan intoleransi secara lebih lengkap lihat Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Jakarta, Fitrah, 2007.

pedang" bagi saya bukan hanya pandangan yang absurd, tetapi pandangan yang meruntuhkan kemuliaan Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi kemanusiaan yang perdamaian. Syaikh Muhammad al-Ghazali dengan lugas melontarkan kritik sebagai berikut:

> "Asumsi bahwa ada 120 ayat-ayat al-Quran yang dihapus oleh ayat pedang adalah asumsi yang absurd. Absurditas ini menunjukkan bahwa mayoritas kaum Muslim—yang berada di era keterbelakangan pemikiran dan ilmu dalam peradaban kita ini—adalah orang-orang yang tidak tahu al-Quran. Mungkin salah satu kegagalan dakwah Islam adalah pedanglah yang menjadi sarana kewajiban menyampaikan risalah. Asumsi ini jelas salah menurut orang-orang yang rasional. Dengan demikian, pendapat tentang nasikh mansukh yang berakibat pada hilangnya fungsi sebagian ayat-ayat adalah pendapat yang problematik. Selamanya di dalam al-Quran tidak akan pernah ada ayat yang tidak berfungsi. Setiap ayat memiliki fungsi sesuai kondisi dan situasi yang terjadi".

Jika kita telusuri akar epistemologis dari pemikiran dan fatwa kaum jihadis di atas, maka yang demikian itu adalah contoh dari hasil pemikiran yang didasarkan pada paradigma *bayani*. Paradigma bayani sering disebut juga sebagai paradigma tekstualisme, yaitu suatu cara berpikir dengan berpijak pada *nash* (teks), dengan menjadikan teks sebagai titik asal dan akhir dalam proses pemikiran, baik secara langsung atau tidak langsung. Secara langsung artinya langsung menganggap teks sebagai pengetahuan jadi. Sedangkan secara tidak langsung artinya melakukan penalaran dengan berpijak pada teks itu.

Dengan kata lain, paradigma ini beranggapan bahwa sumber pengetahuan adalah *nash* (teks) atau penalaran yang berpijak pada *nash* (teks). Akal tidak akan dapat memberikan pengetahuan, kecuali akal itu disandarkan (berpijak) pada nash (teks). Fatwa al-Zawahiry tentang demokrasi -yang menganggap demokrasi sebagai

saingan Islam, demokrasi adalah sesat dan menyesatkan- adalah bukti konkret dari tekstualisme itu.

Kelemahan mendasar lain dari struktur tradisi epistemologi bayani adalah ketika mereka harus dihadapkan dengan teks agama-agama dan perkembangan komunitas, budaya dan penganut agama dan keimanan yang berbeda. Dalam hal ini ketika dihadapkan dengan komunitas agama yang lain, model argumen keberagaman tekstual bayani selalu berwatak dogmatik, defensif, apologetik, dengan slogan "benar atau salah adalah agama saya". Inilah yang bisa kita pahami dari berbagai klaim kebenaran mutlak, otoritarianisme, dan kekerasan religius yang dianut oleh para penganut paham radikal dan ekstrem.

Dalam konteks sosio-religius dan sosial politik, fatwa radikal yang banyak merebak dan diintrodusir oleh para tokoh jihadis seperti Sayyid Qutb, Ayman al-Zawahiry, maupun otoritas ulama seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) di Indonesia ataupun CRLO di Arab Saudi, adalah sebuah pesan budaya yang berisi keharusan melakukan purifikasi Islam, yang lahir dari desakan arus kelompok puritan radikal. Gerakan puritan kontemporer merupakan suatu gejala neo-wahabisme, yang sedang menguat di berbagai belahan dunia termasuk di Indonesia. Hal ini bisa dilihat dari karakter yang sama antara produk hukum Ulama Wahabi dengan berbagai fatwa kontemporer lainnya yang sangat rigid, penuh degan warna otoritarianisme interpretatif, dan berusaha untuk kembali kepada tradisi lama secara selektif dan oportunis.

Di Indonesia, gerakan ini melakukan intervensi melalui sistem representasi dalam tubuh Majelis Ulama Indonesia (MUI) sambil menginfiltrasi baik secara langsung ataupun tidak langsung melalui dua kelompok moderat di Indonesia, yakni Muhammadiyah dan NU, terutama dalam proses pengambilan keputusan mengenai masalah-masalah keagamaan.

Secara sosiologis, ada banyak makna dan implikasi yang muncul akibat relasi antara pembaca fatwa (*reader*) dan teks fatwa radikal. Karena karakter fatwa sebagai teks polisemis dan polemis, maka fatwa-fatwa radikal telah menarik pertarungan pemikiran Islam antara kelompok pluralis, liberal, progresif dan konservatif radikal atau Islamis jihadis ke permukaan diskursus pemikiran Islam.

Secara sosiologis, fatwa Islamis jihadis juga berimplikasi pada segregasi sosial keagamaan antara penentang fatwa dan pendukung fatwa. Bagi kelompok pendukung, fatwa itu adalah sejenis legitimasi (yurisprudensi teologis) bagi aksi-aksi radikal. Bagi kelompok pendukung seperti al-Qaeda, Jama'ah Islamiyah, ISIS, atau kelompok-kelompok sejenis di Indonesia seperti Aliansi Gerakan Anti Pemurtadan (AGAP), Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Jamiyah Anhar al-Daulat (JAD), fatwa-fatwa dan narasi radikal itu adalah basis normatif dan teologis untuk menentukan sikap dan melakukan tindakan tertentu bagi kelompok-kelompok yang terkait dengan Fatwa itu.

Sedangkan bagi kelompok penentang fatwa radikal, hal itu adalah sejenis kejahatan religius, atau sejenis inkuisisi yang pernah ada dalam sejarah agama-agama. Karena fatwa itu berperan melakukan pengambilan atas otoritas Tuhan oleh suatu kelompok interpretasi yang sesungguhnya tidak memiliki wewenang untuk itu. Itulah sebabnya, merekonstruksi nalar Islam kontra radikal menjadi penting, untuk selanjutnya memperkuat dan meneguhkan jalan moderatisme pemikiran keagamaan.

Bagian Kedelapan

Penutup

Saya telah menguraikan dimensi-dimensi, sosial, psikologis dan religius mengenai radikalisme dan terorisme sebagai ekspresi dari "kekerasan religius". Salah satu masalah yang mendasari "kekerasan religius" adalah adanya klaim otoritas kebenaran yang hendak dipaksakan oleh orang lain yang berbeda pandangan. Klaim otoritas kebenaran digambarkan oleh intelektual Iran, Abdul Karim Soroush (2002), sebagai perbudakan agama oleh para penafsir agama. Oleh karena itu, Soroush mengingatkan kaum Muslim tentang posisinya di hadapan ajaran Tuhan.

Menurut Soroush, kaum Muslim siapapun dia, khususnya para ilmuwan dan pembaru agama bukanlah orang yang berhak menentukan maksud Tuhan di dalam ajarannya. Mereka adalah para pejuang yang hanya berupaya memahami apa yang dikehendaki

Tuhan di dalam al-Qur'an, sehingga ketika mereka sampai pada suatu pemahaman tertentu, maka ia tidak boleh memaksakan pemahaman tersebut pada orang lain ataupun harus dianut olehnya. Ini semata-mata karena manusia sesungguhnya adalah profan, bukan sakral. Hidup kita dikaburkan oleh setan dan pemahaman kita cenderung keliru. Oleh karenanya, kita tidak layak berbicara dan bertindak layaknya para Nabi.

Adapun mengenai akal kita yang terbatas, kita mengetahui sedikit aroma kebenaran dan bertindak. Menurutnya, kita adalah *sârih* (penafsir agama) bukan *shâri'* (perancang agama). Kita adalah orang yang terbujuk, bukan yang terjaga. Peringatkanlah orang-orang yang menganggap kata-katanya melampaui pemahaman biasa tentang agama: rasa bangga diri mereka mungkin pada akhirnya menggoda mereka untuk mengenakan Jubah Kenabian. Pemahaman keagamaan tidak dapat dijadikan sebagai kebenaran absolut, karena semua itu hanya merupakan hasil pemikiran manusia.

Melalui kajian terhadap narasi dan gerakan radikal, saya telah menunjukkan adanya otoritarianisme pemikiran dan gerakan Islamisme Jihadis. Kaum Islamis telah menggunakan kuasa bahasa dan simbol agama untuk menarik dukungan kelas menengah dan masyarakat awam yang sedang mengalami himpitan "krisis normatif dan struktural" dan mengalami "frustrasi" yang mendalam. Upaya untuk mengatasi krisis dan frustasi ini telah dimanfaatkan oleh kalangan Islamis untuk melakukan "perselingkuhan" antara pemilik tafsir keagamaan dengan kekuasaan politik dalam kerangka menawarkan solusi cepat "menuju ke surga" melalui aksi kekerasan dan teror, serta mobilisasi dukungan masa untuk aksi-aksi politik. Singkatnya, di tengah krisis normatif dan frustasi yang dialami oleh sebagian umat Islam ketika berhadapan dengan modernitas, Islam dan tradisi Islam telah dikonstruksi sebagai ideologi politik dalam menghadapi berbagai problem modernitas.

Pemahaman bahwa Islam sebagai ideologi politik alternatif bagi berbagai sistem modern di dunia ini melahirkan kecenderungan sebagian Muslim pada totalitarianisme. Hal ini ditunjukkan dengan penggunaan ideologi keagamaan yang berkolaborasi dengan kekuasaan dalam menghalangi pertumbuhan pemikiran pengetahuan agama. Fenomena Wahabisme di Arab Saudi dan kekuasaan Mullah di Iran merupakan contoh dari bentuk-bentuk ideologi keagamaan semacam itu. Sementara perjuangan para Islamis jihadis adalah contoh lain yang mempertegas konsekuensi-konsekuensi ideologisasi Islam. Dalam iklim semacam itu, maka dibutuhkan liberalisme pemikiran dan politik melalui deideologisasi Islam. Dibutuhkan suatu moda gerakan yang mengizinkan keyakinan plural dan keterbukaan ruang publik bagi munculnya dialog tanpa rasa takut dan ancaman hukum.

Untuk membendung otoritarianisme yang berujung pada tirani keagamaan dan totalitarianisme, hingga radikalisme dan terorisme, bisa dimulai dengan penyebaran paradigma demokrasi dan pemikiran anti-ideologisasi agama. Hal ini tidak berarti kita menolak paham legalitas ulama sebagai pemimpin agama dan pemimpin politik. De-ideologisasi agama dinilai sangat penting bagi pencegahan berkembangnya pengetahuan atau tafsiran agama yang absolut, otoriter, dan radikal.

Deideologisasi agama juga penting bagi proses integrasi sosial antara umat Islam dan masyarakat modern yang sangat plural. Sementara di tegah pluralitas semacam itu sebagian umat Islam memeluk Islam lebih sebagai identitas budaya daripada sebagai sumber kebenaran dan keselamatan. Inilah salah satu penyebab terjadinya benturan antara Muslim dan masyarakat lain. Oleh karenanya, sebagaimana diusulkan Soroush, Muslim harus dapat memisahkan kebenaran agama dan ideologi agar mereka dapat merangkul demokrasi. Di sisi lain ada beberapa Muslim yang bertendensi menjadikan Islam sebagai kekuatan global daripada sebagai kebenaran yang

diwahyukan Tuhan. Hal ini tampak dalam berbagai gerakan transnasional Islam, yang kemudian memperkuat sinyalemen mengenai benturan peradaban dan diperparah oleh persepsi Islamis mengenai perang semesta yang dihadapi oleh masyarakat Muslim dalam berhadapan dengan kelompok-kelompok agama yang lain.

Krisis normatif dan struktural di berbagai negara Muslim telah ikut serta mendorong muncul dan berkembangnya Islamisme yang menawarkan Islam sebagai ideologi dengan moda pemahaman keislaman yang otoritarian dan gerakan kekerasan. Meskipun ideologiasi Islam dan menifestasi gerakannya mengambil inspirasi dari sebagian tradisi Islam, tetapi harus dipahami bahwa Islamisme adalah temuan modern sebagai respon yang kurang memadai atas perubahan sosiokultural yang sedemikian kompleks. Hal ini ditunjukkan oleh klaim Islam adalah solusi (*al-Islam huwa al-hal*) yang menjadi semangat pencarian atas rumusan-sumusan sederhana Islamisme sebagai alternatif atas sistem-sistem modern seperti, demokrasi, pluralisme dan toleransi.

Pada tahap perkembangannya, Islamisme telah menjadi tren gerakan politik Islam kontemporer yang meresahkan karena wataknya yang literalis, anti intelektual, klaim absolut atas kebenaran yang diyakini dan anti terhadap kelompok Muslim lain yang berbeda pandangan serta secara keras melawan segala bentuk pemikiran dan sistem yang dipersepsi sebagai berlawanan dan bahkan Musuh Islam sepeti Barat.

Buku ini telah menegaskan bahwa manifestasi Islamisme dalam bentuk gerakan radikal telah menunjukkan bentuk sebenarnya dari gerakan ini yang sepenuhnya politik meskipun diklaim sebagai gerakan religius. Dengan meletakkan gerakan Islamisme radikal sebagai gerakan sosial didapati fakta-fakta yang tak terbantahkan, bahwa Islamisme muncul dari kesepakatan politik terutama akibat keretakan dan perpecahan relatif antara elit. Islamisme radikal juga melibatkan sumber daya finansial dan jaringan sosial, politik yang

luas serta mobilisasi dukungan dari sebagian kelas menengah dan masyarakat bawah. Tekanan sosial ekonomi yang akut akibat perubahan sosial ekonomi sebagian telah menumbuhkan rasa frustasi yang dan krisis yang mendalam bagi sebagian kalangan Muslim.

Pada akhirnya orang-orang dengan kekecewaan yang mendalam ini mencari alternatif pemecahan bagi krisis yang mereka hadapi. Narasi-narasi Islamisme jihadis yang simpel namun tegas, dan bahkan keras, merupakan daya tarik yang kuat bagi individu yang sedang mengalami kiris ini. Sampai di sini penting saya mengingatkan untuk mewaspadai adanya bahaya manipulasi bahkan pembajakan Islam oleh gerakan Islamisme jihadis dengan menjadikan agama (Islam) sebagai instrumen perjuangan ambisi-ambisi politik yang dikemas dalam bahasa tradisi Islam seperti Khilafah, Jihad, syahid dan sebagainya.

Saya telah menunjukkan bahwa konsep-konsep seperti khilafah, jihad, syahid, yang sebenarnya memiliki konteks dan signifikansi tertentu itu kini berubah menjadi warisan-warisan bermasalah dalam tradisi keberagamaan masyarakat Muslim. Oleh karena itu, diperlukan reinterpretasi terhadap teks keagamaan yang bermasalah sebagai kontra narasi radikalisme jihadis. Konsep-konsep tersebut kini dijadikan kendaraan bagi pemenuhan kepentingan politik yang tidak memiliki arti apapun bagi tujuan-tujuan syari'at, karena dipraktikkan melalui otoritarianisme dan kekerasan.

Dinamika dan perubahan sosial, politik, ilmu pengetahuan dan teknologi menuntut dilakukannya pembacaan ulang terhadap teks keagamaan, termasuk dalam pemikiran Islam, baik di bidang teologi, hukum Islam atau yang kita kenal dengan fiqih maupun tasawuf. Pemaknaan pemikiran merupakan bagian yang tidak terlepas dalam ajaran Islam. Tradisi keilmuan Islam manganulir perubahan dalam berbagai penafsiran agama secara elastis, bergantung dengan dinamika zaman. Reinterpretasi terhadap teks keagamaan yang bermasalah yang bersinergi dengan respons dialektis terhadap perubahan

dan perkembangan zaman semacam itu, akan berarti memperkaya khazanah pemikiran Islam.

Hasil yang diharapkan dari reinterpretasi ini adalah realisasi Islam yang sesuai dengan tempat dan waktu melalui penerapan prinsip-prinsip *maqasid al-syari'ah*. Dengan cara ini maka umat Islam tetap berpijak pada khazanah klasik di satu sisi dan responsif terhadap perubahan pada sisi yang lain. Hal semacam ini dikenal dengan prinisp *al-muhadfadhat ala al-qadim al-shalih wa al-ahdzu bi al-jadid al-aslah*.

Pemikiran-pemikiran Islamisme jihadis absolutis sebagaimana tampak dalam fatwa-fatwa dan doktrin mereka yang berpretensi menggantikan kedudukan teks al-Quran dan Hadis Nabi sebagai teks otoritatif, merupakan bentuk otoritarianisme beragama. Usaha untuk memahami masalah umat dan mencari solusinya tidak serta merta membuat pemikiran dan fatwa hukum yang nir-dialog dan anti terhadap perbedaan pandangan keagamaan. Sebaliknya, diperlukan integritas, kejujuran dan keterbukaan.

Saya sepakat dengan Khaled Aboul Fadl mengenai perlunya menghindari sikap serampangan pembaca dalam menentukan tafsir atas teks keagamaan. Pembaca harus berusaha mencari titik temu dengan kehendak pengarang dan teks. Oleh karenanya, realitas historis dan konteks pelafalan menjadi pintu masuk dalam menyusun makna yang otoritatif. Berbagai pembacaan tidak terlepas dengan proses historis, sosial dan politik yang membentuknya. Pembaca harus mengakui bahwa proses pembacaannya adalah bentuk subjektifitas pemahaman dan memiliki keterkaitan dengan kondisi kekuasaan yang membentuk pemahamannya tersebut.

Kita menyadari bahwa maksud pengarang kitab suci (semisal al-Quran), tentu tidak dapat diakses secara langsung. Oleh sebab itu, sebagai seorang pembaca berkeharusan untuk menegosiasikan makna secara langsung terhadap teks dan konteks. Pembaca berusaha mendekati teks yang kredibel otoritatif dan memutuskan

bagaimana kita harus membaca dan memahaminya. Otoritas teks itu sendiri diperoleh dengan menggunakan beberapa praduga berbasis keimanan terhadap hal yang abstrak.

Guna memperoleh makna yang presisi dari teks yang sudah mengada, pembaca perlu menunjukkan susunan teks yang ada, dan bukti konkret yang berada di dalamnya secara menyeluruh, baik berupa susunan leksikal teks maupun kata-kata yang berkaitan dengan topik. Lantas, menganalisis teks-teks yang tersusun dengan bukti konkret yang didapat. Langkah yang harus dilakukan setelahnya adalah melepaskan penafsiran dari teks tersebut supaya ia dapat independen dan memiliki artikulasinya sendiri. Dengan kata lain, hasil pembacaan kita terhadap teks, tidak sama statusnya dengan teks itu sendiri.

Khaled M. Abou El-Fadl menawarkan konsep keterwakilan pembaca. Islam mengenal pelimpahan wewenang otoritas Tuhan kepada manusia dengan prasyarat tertentu. Khaled M. Abou El-Fadl, setidaknya mensyaratkan lima syarat tersebut dalam tindakan menafsirkan teks, diantaranya: Pertama, jujur, yakni sikap yang dapat dipercaya dan tidak adanya kepura-puraan diri. Secara tidak langsung sikap ini mensyaratkan untuk tidak dengan sengaja menyembunyikan perintah Allah SWT. Syarat ini menuntut untuk berterus terang dalam hal kompetensi dan kemampuan yang dimiliki dalam memahami teks otoritatif keagamaan.

Kedua, kesungguhan dalam berijtihad, sikap ini merupakan usaha mendayagunakan upaya rasional dalam meneliti, mengkaji, dan menganalisis teks keagamaan yang selaras dengan persoalan keumatan. Menghindari kesombongan dan ego partisan menjadi syarat yang masuk dalam kategori ini. Ketiga, kemenyeluruhan dalam memahami kehendak Tuhan, syarat ini menitikberatkan bahwa perintah Tuhan harusnya relevan dengan semangat zaman yang selalu berubah, berupaya terus menerus menemukan perintah yang

relevan dan tidak melepas diri dari tanggung jawab menyelidiki dan menemukan alur pembuktian hukum terkait.

Keempat, upaya pemahaman dan penafsiran terhadap perintah Tuhan secara rasional, syarat ini menempatkan sesuatu produk hukum dalam kondisi tertentu dipandang secara umum proporsional. Realitas zaman dan makna teks dimanifestasikan oleh berbagai kelompok masyarakat. Oleh karena itu, memilih formula harus didasari oleh identifikasi terhadap kelompok pemahaman dan komunitas makna sehingga pola tertentu dapat dipahami oleh berbagai kelompok masyarakat. Kelima, pengendalian diri dalam memahami dilandaskan pada sikap batin dengan dasar rendah hati dan pengendalian diri supaya tidak bersikap emosional dalam menjelaskan kehendak teks otoritatif. Kelompok ulama harus mengenali batasan peran tertentu yang dimilikinya, dan perlu memuat pernyataan yang diperlukan untuk mengingatkan dirinya dan orang lain tentang sifat dasar perannya tersebut. Berkeharusan mampu menahan diri untuk tidak menarik satu produk hukum tentang sebuah persoalan jika bukti tidak mumpuni.

Kewenangan kelompok ulama tersebut bersifat tentatif dan tidak mutlak. Hal tersebut lahir dari besarnya tanggung jawab, metodologi, dan persyaratan lainnya. Hasil produk hukum dan penafsiran ulama atas maksud dan kehendak Allah SWT di dalam teks otoritatif sangat ditentukan oleh ketekunan, ketelitian, kehatihatiannya dan tentu saja manfaatnya bagi kehidupan manusia dalam skala makro. Apapun hasil produk hukum Islam mereka itu tidak bersifat mutlak.

Sebaliknya, hasil hukum Islam tersebut bersifat relatif dan tidak menggugurkan pendapat yang lain. Hal yang perlu digarisbawahi adalah semangat moral dan etos moral di balik proses menghasilkan produk hukum tersebut seharusnya menginspirasi diri kita sebagai pewaris ilmu pengetahuan untuk bersikap terbuka dan toleran atas perbedaan yang mungkin terjadi. Tanpa etos moral dan integritas

diri, kelompok ulama dapat terperosok dalam sikap "otoritarianisme religius". Produk hukum yang berat sebelah dan mengabaikan perbedaan pendapat, tentu mengakibatkan cacat pemahaman. Otoritarianisme religius merupakan wujud tindakan "memblokir" kehendak Tuhan dan kehendak teks karena tendensinya untuk melakukan penetapan makna tertentu atas suatu teks, dan kemudian memberikan penetapan tersebut sebagai suatu yang pasti.

Otoritarinisme semacam ini tentu melampaui otoritas atau kekuasaan yang diberikan sedemikian rupa sehingga menyelewengkan kekuasaan dari pemberi mandat (Tuhan). Perilaku ini dilakukan oleh mereka yang menggunakan simbol dan tanda dari kelompok pemahaman Islam (yurisprudensi teologi) seperti yang dilakukan oleh kelompok Islamisme jihadis dalam mendukung argumentasi mereka tentang satu tema seperti khilafah, jihad dan syahid, kafir dan *thaghut* yang melampaui batas. Otoritarianisme mewujud sebagai perbuatan yang tidak berpegang pada prasyarat pengendalian diri dan melibatkan klaim palsu yang dampaknya adalah penyelewengan hak Tuhan. Gerakan-gerakan Islamisme jihadis dan takfiri merupakan contoh konkret dari penyelewengan semacam ini.

Otoritarianisme lahir karena kesalahan prosedural metodologis terkait dengan relasi antara tiga unsur hermeneutika, yakni kompetensi pengarang, penetapan makna teks, dan perwakilan dari pembaca dalam merampas dan menyingkirkan mekanisme dalam mencari makna teks keagamaan ke dalam pembacaan yang subjektif dan selektif. Penyamaan maksud pengarang dan pembaca serta menempatkan teks keagamaan dalam posisi pelengkap mengandung problem struktural penafsiran yang harus diatasi.

Di tengah krisis normatif dan struktural yang melahirkan otoritarianisme dan radikalisme pemikiran dan gerakan Islam radikal itu, maka mengangkat dan memperbaharui dimensi-dimensi tujuan agama/Islam (*maqasid al-syari'ah*) menjadi sangat relevan. Pendekatan filsafat sistem Jasser Auda, melalui 6 (enam) fitur

epistemologi hukum Islam merupakan salah satu untuk memecahkan kebekuan dan otoritarianisme pemikiran Islam. Dengan enam fitur maka seluruh pemikiran Islam kokoh di atas fondasi nilai-nilai fundamental Islam dan responsif terhadap dinamika dan kompleksitas masalah serta terhindar dan otoriterianisme dan kekerasan pemikiran dan gerakan. Pada akhirnya pengembangan moderasi beragama dan kontra radikalisme efektif sejauh dimensi-dimensi kekerasan religius, baik dari segi akar, proses serta narasi keagamaan yang menjadi kerangka (*frame*), teratasi dengan baik.

Setelah kita membaca uraian pada bab-bab sebelumnya, kita telah memahami bahwa upaya dekonstruksi dan kemudian rekonstruksi adalah penting dilakukan sebagai bagian dari strategi kontra radikalisme. Dekonstruksi dilakukan terhadap warisan-warisan bermasalah dari wacana agama. Memahami warisan-warisan agama dengan cara yang segar diperlukan agar menghindarkan umat dari pemikiran yang radikal. Namun, harus disadari bahwa tindakan mitigasi radikalisme semacam ini bersaing dengan seberapa cepat ide-ide kekerasan yang bersumber dari warisan-warisan bermasalah tradisi agama. Pada konteks inilah kita perlu memiliki *sense of urgency* untuk menyikapi warisan bermasalah pada agama-agama. Kita harus berani melakukan pembongkaran atas warisan bermasalah itu dan menafsirkan ulang secara lebih segar. Warisan-warisan bermasalah itu banyak kita jumpai pada narasi-narasi radikal yang menyusup ke dalam tradisi agama.

Sedangkan rekonstruksi dimaksudkan untuk memberi jalan agar umat Islam tidak mengalami keterjebakan pada pilihan dikotomik antara tradisi (*at-Turats*) dan modernitas (*al-Hadatsah*). Keterjebakan itu misalnya adalah menjatuhkan pada pilihan salah satunya, yakni: memilih tradisi (*al-Turats*) dan mengabaikan modernitas (*al-Hadatsah*), atau sebaliknya memihak modernitas (*al-Hadatsah*) dan mengabaikan tradisi (*at-Turats*). Penolakan terhadap modernitas dan hanya percaya pada tradisi saja, bukan tidak

mungkin, akan menghasilkan model pemikiran Islam yang revivalis (fundamentalis dan radikal). Sementara hanya menerima modernitas dan mengabaikan tradisi, bukan tidak mungkin, akan berakibat pada keterasingan dari jati dirinya sendiri.

Sungguh, menjadi moderat adalah jalan ideal, yang bisa hidup di dua-duanya secara sekaligus, yakni antara tradisi dan modernitas. Melalui jalan moderasi, kita memiliki harapan besar untuk membangun kehidupan beragama dan berkewarganegaraan yang berkeadaban di tengah kenyataan kewarganegaraan multikultural di Indonesia. Tanpa jalan moderasi, maka ancaman-ancaman radikalisme akan terus tumbuh, dan akan mengancam kebhinnekaan Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

Abdulah, M. A. (2003). *"Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-Fatwa Keagamaan; Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca"* dalam Khalid M. Abou el-Fadl, (2003) *Atas Nama Tuhan,* terj. Jakarta, Serambi

Abdullah, A. (2016). *Gerakan Radikalisme Dalam Islam: Prespektif Historis*. Jurnal Addin, Vol. 10, No. 1, Februari, p. 1-28.

Abegabrel. A. M. (2004), *Negara Tuhan (The Thematic Encyclopedia)*, Jakatya SR-Ins Publisihing

Affandy, S. (2016). *Akar Sejarah Gerakan Radikalisme di Indonesia,* dalam http://wahid foundation.org/index.php/news/detail/Akar-Sejarah-Gerakan-Radikalisme-di-Indonesia.

Afrianty, D. (2012). *Islamic Education and Youth Extremism in Indonesia,* Journal of Policing, Intelligence and Counter Terrorism Vol. 7, No. 2, October 2012, 134-146

Al-Makassary, R. (2010). *Benih-Benih Radikalisme di Masjid.* (Jakarta: CSRC UIN Jakarta).

Al-Syatibi, *al-Muwafaqat*, vol 3 h. 5, 17.

Aly, A., Elisabeth Taylor, and Saul Karnovsky. (2014). *Moral Disengagement and Building Resilience to Violent Extremism: An Education Intervention,* Studies in Conflict & Terrorism 37, no. 4 (2014): 369–385, at 378. doi:10.1080/1057610X.2014.879-379

Arkoun, M. (1994). *Al-fikr al-Islami: Qira'ah 'ilmiyah,* Beirut, Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, Cet. II,

Arkoun, M. (2004). *Qoadaya fi Naqd al-Aql ald-Dini: Kayfa Nafhamu al-Islam al-Yawma,* Dar al-Taliah, cet III.

Arkoun, M. (2006). *Ayna Huwa al-Fikr al-Islami al-Mu'asir,* Beirut, Dar al-Saqi, Cet. III.

Aslan, R. (2006). *No god but God*. New York: Random House Publishing Group.

Auda, J. (2007), *Maqasid Al-Shariah as Philosophy of Islmaic Law a Syestem Approach,* London, The International Institute of Islamic Thought.

Auda, J. (2008). *Maqasid Al-Shariah: A Beginner's Guide.* London, The International Institute of Islamic Thought.

Azmi, M.M. (2012). *Analyzing Terrorist Threat in Indonesia During 2012*. Academia, 1-15

Azra, A. (2005). *Islam in Southeast Asia: Tolerance and radicalism. Centre for the Study of Contemporary Islam*, Faculty of Law, University of Melbourne.

Bandura, A. (1998). *Mechanisms of Moral Disengagement*. In W. Reich (Ed.), Origins of terrorism (pp. 161-191). Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press

Bar, S. (2004). *The Religious Sources of Islamic Terrorism*, Policy Review. Retrieved from http:// www.hoover.org/publications/policyreview/3438276.html

Bar, S. (2007). *The conflict between radical Islam and the West. Lauder School of Government, Diplomacy, and Strategy*. Institute for Policy and Strategy. Herzilya, Israel. Retrieved from http://www.herzliyaconference.org/Eng/_Articles/Article.asp?ArticleID=1006 &CategoryID74

Bartlett, J., Birdwell, J., & King, M. (2010). *The Edge of Violence: A Radical Approach to Extremism*. In Demos.

Barton, G. (2004). *Indonesia's Struggle, Jemaah Islamiyah and the Soul of Islam*. Sydney: University of New South Wales Press.

Bateson, G. (1954). *Steps to an Ecology of Mind*. New York: Ballantine Books. Brennan, R. L., & Prediger, D. J. (1981). Coefficient kappa: Some uses, misuses, and alternatives. Educational and Psychological Measurement, 41(3), 87-699.

Berman, S. (2003). *Islamism, Revolution, and Civil Society*. Perspectives on Politics. https://doi.org/10.1017/S1537592703-000197

Binder, L. (2001). *Islam Liberal, Kritik Terhadap Ideologi-Ideologi Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Boullata, I. J., & Erickson, J. (1999). *Islam and Postcolonial Narrative*. World Literature Today. https://doi.org/10.2307/40155055

Bruinessen, M. v. (2002). *Genealogies of Islamic Radicalism in post-Suharto Indonesia*, South East Asia Research, 10(2), 2002, 117–154

Brummans, B. H. J. M., Putnam, L. L., Gray, B., Hanke, R., Lewicki, R. J., & Wiethoff, C. (2008). *Making Sense of Intractable Multiparty Conflict: A Study of Framing in Four Environmental Disputes*. Communication Monographs, 75(1), 25-51.

Bubalo, A., Greg Fealy & Mason Whit. (2012). *PKS dan Kembarannya, Bergiat Jadi Demokrat di Indensia, Mesir dan Turki*, Jakarta. Komunitas Bambu.

Burke, K. (1966). *Language as Symbolic Action*. Los Angeles: University of California Press.

Chang, G. C., & Mehan, H. B. (2008). Why we must attack Iraq: Bush's reasoning practices and argumentation system. Discourse & Society, 19, 453-482.

Cohen, J. A. (1960). *A Coefficient of Agreement for Nominal Scales*. Educational and Psychological Measurement, 20(1), 37-46.

Collins, K. (2007). *Ideas, Networks, and Islamist Movements: Evidence from Central Asia and the Caucasus*. World Politics. https://doi.org/10.1353/wp.0.0002

Cragin, R. K. (2014). *Resisting Violent Extremism: A Conceptual Model for Non-Radicalization*, Terrorism and Political Violence, Vol: 26, Issue: 2, (2014): 337–53, DOI: 10.1080/09546553.2012.714820

Crouch, H. (2005). *Radical Islam in Indonesia; some misperceptions*. In Islamic terrorism in Indonesia; myths and realities. Vicziany, Marika and Neville, David Wright, eds. Clayton: Monash Asia Institute.

Damayanti, A. (2012). *Is Counter Terrorism in Indonesia a Triumph?* Jurnal Pertahanan, 2 (2), 27-42

Davies, L. (2009). *Educating against Extremism: Towards a Critical Politicisation of Young People*, International Review of Education 55, no. 2–3 (2009): 183–203. doi:10.1007/s11159- 008-9126-8.

Dewulf, A., Gray, B., Putnam, L., Aarts, N., Lewicki, R., Bowen, R., & van Woerkum, C. (2005). *Disentangling Approaches to Framing: Mapping the Terrain*. Paper presented at the International Conflict Management conference, Seville, Spain.

Durkheim. E. (1996). *Suicide: A Study in Sociology*, New York, The Free Press.

Eddine, K. A, (2000). *Philosophy Of Islamic Shariah and Its Contribution To The Science Of Contemporary Law*, Islamic Research and Training Institute.

El Fadl, K. A. (2003). *Speaking in God's Name: Islamic Law, Auhtority and Women*, Oxford, Oneworld Publication, 2003.

El Fadl, K. A. (2005). *The Great Theft: Westling Islam From Extremist*, Haroer San Fransisco, A Devision of Haper Collin Publisher, 2005, h. 56.

El Fadl, K. A. (2005). *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist,* Harper SanFransisco, A Divission of Helper Collin Publisher, 2005

Esposito, J. L., (2002). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. Oxford. Oxford University Press.

Faishol, A. (2016). *Jaringan Pesantren Radikal di Surakarta*, Makalah Pengayaan Teori "Penelitian Kolaboratif Kelompok Keagamaan di Jawa Tengah, Jawa Timur, dan D.I. Yogyakarta" yang diadakan di Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang, 18 Februari 2016.

Fealy, G. (2004). *Islamic Radicalism in Indonesia: The Faltering Revival?* Southeast Asian Affairs, pp. 104-121.

Fealy, G. (2005). *Half a Century of Violent Jihad in Indonesia: a Historical and Ideological Comparison of Darul Islam and Jema'ah Islamiyah*. In Islamic terrorism in Indonesia; myths and realities. Vicziany, Marika and Neville, David Wright, eds. Clayton: Monash Asia Institute.

Feddes, A. R.; Liesbeth Mann, and Bertjan Doosje, *Increasing Self-Esteem and Empathy to Prevent Violent Radicalization: A Longitudinal Quantitative Evaluation of a Resilience Training Focused*

on Adolescents with a Dual Identity. Journal of Applied Social Psychology (2015): 6. doi:10.1111/jasp.12307.

Feillard, A. and Rémy Madinier. (2011). *The end of innocence? Indonesian Islam and the temptations of radicalism*. Leiden: KITLV Press, 2011,

Fine, J. (2008). *Contrasting Secular and Religious Terrorism*. Published in The MEQ-- Middle Eastern Quarterly, Volume 15, Number 1, Winter 2008. Washington, DC. Retrieved from http://www.ict.org.il/Articles/tabid/66/Articlsid/259/currentpage/3/Default.aspx

Fleiss, J. L. (1981). *Statistical Methods for Rates and Proportions*. New York: Wiley. Frayman, A. (2006). Religion and Culture as Motivations for Terrorism. Institute for Counterterrorism, Herzliya, Israel. Retrieved from http://www.ict.org.il/Articles/tabid/66/Articlsid/ 226/currentpage/7/Default.aspx

Frayman, A. (2006). *Religion and Culture as Motivations for Terrorism*. Institute for Counterterrorism, Herzliya, Israel. Retrieved from http://www.ict.org.il/Articles/tabid/66/Articlsid/ 226/currentpage/7/Default.aspx

Frye, N. (1973). *The Critical Path: An Essay on the Social Context of Literary Criticism*. Bloomington, IN: University of Indiana Press.

Fuad, A. N. (2007). *Interrelasi Fundamentalisme dan Orientasi Ideologi Gerakan Islam Kontemporer*. Islamica, Vol. 2. No.1, September 2007.

Ghosh, R. *et al*., (2017). *Can Education Counter Violent Religious Extremism?,* Canadian Foreign Policy Journal 23, no. 2 (2017): 117–133. doi:10.1080/11926422.2016.1165713

Glaser, B. G., & Strauss, A. L. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Strategies for Qualitative Research. Chicago: Aldine.

Golose, P. R. (2009). *Deradikalisasi Terorisme: Humanis, Soul Approach, dan Menyentuh Akar Rumput*. Jakarta: YPKI

Graham, P., Keenan, T., & Dowd, A. (2004). *A Call to Arms at the End of History: A Discourse of Historical Analysis of George W. Bush's Declaration of War on Terror*. Discourse & Society, 15(2-3), 199-221.

Gray, B. (2003). *Framing of Environmental Disputes*. In R. Lewicki, B. Gray, & M. Elliot (Eds.), Making sense of intractable environmental conflicts (pp. 11-34). Washington, DC: Island Press.

Greenberg, B. S. (Ed.). (2002). *Communication and Terrorism: Public and Media Responses to 9/11*. Cresskill, NJ: Hampton Press

Guetzkow, H. (1950). *Unitizing and Categorizing Problems in Coding Qualitative data*. Journal of Clinical Psychology, 6(1), 47-58.

Gulen, M. F. (2004). *Toward a Global Civilization of Love and Tolerance*, New Jersey

Hadiz, V. R. (2014). *A New Islamic Populism and the Contradictions of Development*. Journal of Contemporary Asia. https://doi.org/10.1080/00472336.2013.832790

Hadiz, V. R. (2016). *Islamic populism in Indonesia and the Middle East*. In Islamic Populism in Indonesia and the Middle East. https://doi.org/10.1080/13629395.2020.1736783

Hadiz, V. R. (2018). *Imagine All the People? Mobilising Islamic Populism for Right-Wing Politics in Indonesia*. Journal of Contemporary Asia. https://doi.org/10.1080/00472336.2018.1433225

Hadiz, V. R., & Robison, R. (2012). *Political Economy and Islamic Politics: Insights from the Indonesian Case.* New Political Economy. https://doi.org/10.1080/13563467.2010.540322

Hadiz, V. R., & Robison, R. (2017). *Competing Populisms in Post-authoritarian Indonesia.* International Political Science Review. https://doi.org/10.1177/0192512117697475

Hadiz, V. R., & Teik, K. B. (2011). *Approaching Islam and Politics from Political economy: A Comparative Study of Indonesia and Malaysia*. Pacific Review. https://doi.org/10.1080/09512748-.2011.596561

Haryanto, J. T. (2015). *Perkembangan Gerakan ISIS dan Strategi Penanggulangannya (Kasus Perkembangan Awal ISIS di Surakarta*". Jurnal Harmoni Vol. 14 No. 3 Desember 2015.

Hasan, Noorhaidi. (2005). *Laskar Jihad, Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: LP3ES.

Hikam, M. AS. (2016). *Deradikalisasi, Peran Masyarakat Sipil Indonesia Membendung Radikalisme*. Jakarta: Kompas

Hilmy, M. (2010). *Islamism and democracy in Indonesia: Piety and pragmatism*. In Islamism and Democracy in Indonesia: Piety and Pragmatism.

Ibrahim, R. (Ed.). (2007). *The Al-Quaeda Reader*. New York: Doubleday Broadway Publishing. Lawrence, B. (Ed.). (2005). Messages to the world: The statements of Osama bin Laden. New York: Verso.

Ismail, A. (2007). *LDII di Kendari*. Dalam Ahmad, Abd. Kadir (ed). Varian gerakan keagamaan. Makassar: CV Indobis Rekagrafis

Jamil, M. M. (2005). *Membingkar Mitos Menegakkan Nalar*. Yogyakarta. Pustaka Pelajar.

Jamil. M. M. (2008). *Menolak Despotisme Wacana Agama*, Semarang, Walisongo Press.

Jones, S. (2005). *Terrorism and 'Radical Islam' in Indonesia*, In Islamic terrorism in Indonesia; myths and realities. Vicziany, Marika and Neville, David Wright, eds.

Karakaya, S., & Yildirim, A. K. (2013). *Islamist Moderation in Perspective: Comparative Analysis of the Moderation of Islamist and Western Mommunist Parties*. Democratization. https://doi.org/10.1080/13510347.2012.696612

Koffka, K. Wertheimer, Max, and Kohler, Wolfgang. https://medium.muz.li/gestalt-principles-in-ui-design-6b75a41e9965

Kompas. 2011. *Indonesia Jadi Medan Perang Baru (Indonesia become a new battlefield)*." Kompas, 2 May 2011. Accessed 8 October 2014 from: http://national.kompas.com/read/2011/05/02/09074017/Indonesai.Jadi.Medan.Perang.Baru.

Kongsbury and Fernandes. (2005). *Violence in between Conflict and Security in Archipelagic Southeast Asia*, Monash University Press and ISEAS Publications, 2005

Lawrence. B. B. (2006). *Muslim Ethics: Emerging Vistas (Review)*, International Journal of Middle East Studies, Vol. 38, No. 1 (2006).

Lazar, A., & Lazar, M. M. (2004). *The discourse of the New World Order: "Out-casting" the Double Face of Threat*. Discourse & Society, 15(2-3), 223-242.

Leudar, I., Marsland, V., & Nekvapil, J. (2004). On membership categorization: "us," "them" and "doing violence" in political discourse. Discourse & Society, 15(2-3), 243-266.

Liht, J. and Sara Savage. (2013). *Preventing Violent Extremism through Value Complexity: Being Muslim Being British*, Journal of Strategic Security 6, no. 4 (2013): 44–66, at 47. doi:10. 5038/1944-0472.6.4.3

Mason-Schrock, D. (1996). *Transsexuals' Narrative Construction of the "True Self."* Social Psychology Quarterly. https://doi.org/-10.2307/2787018

Mayer, D. S, and Torrow, S. (1998). *Movement Society: Contentious Politic for New Century*, dalam David S Mayer and Sidney Torrow (editor), Social Movement Society: People, Passion and Power, New York, Roman & Littlefield Publisher inc. 1998. h. 1-28

McCarthy, J. D. and Mayer N. Zald. (1977). *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory,* American Journal of Sociology Vol 82, No 6 (May 1977), pp. 1212-1241

McCarthy, J. D. and Mayer N. Zald. (1997). *Resource Mobilization and Social Movements: A Partial Theory,* American Journal of Sociology Vol 82, No 6 (May 1977), pp. 1212-1241

Merskin, D. (2004). *The construction of Arabs as enemies: Post-September 11 discourse of George W. Bush.* Mass Communication & Society, 7(2), 157-175.

Mishra, S. (2008). *Islam and democracy: Comparing post-9/11 Representations in the US Prestige Press in the Turkish, Iraqi, and Iranian Contexts*. Journal of Communication Inquiry, 32(2), 155-178.

Misrawi, Z. (2007), *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme*, Jakarta, Fitrah.

Mufid, A. S (Ed). (2011). *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kemenag

Mufid, A. S. (2010). *Paham dan Pemikiran Islam Radikal Pasca Orde Baru dalam Dimensi Baru*. Dalam Sugiyarto, Wakhid (Ed). Direktori Kasus-Kasus Aliran, Pemikiran, Paham dan Gerakan Keagamaan di Indonesia. Jakarta: Kementrian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan

Muhtadi, B. (2012). *Dilema PKS: Suara dan Syari'ah*. Jakarta. Gramedia.

Munhanif, A. (2011). Different routes to Islamism: History, institutions, and the politics of Islamic state in Egypt and Indonesia. In *ProQuest Dissertations and Theses*.

Neumann, P. (2013). *The Troubles with Radicalization*, International Affairs, Vol. 89, No. 4, Juli 2013: 873–893. DOI: 10.1111/1468-2346.12049.

Norris, P., Kern, M., & Just, M. (Eds.). (2003). *Framing Terrorism*. New York: Routledge.

Nuraniyah, N. (2018). *Not Just Brainwashed: Understanding The Radicalization of Indonesian Female Supporters of the Islamic State*, Terrorism and Political Violence, Volume 30, Issue 6, 2018, DOI: 10.1080/09546553.2018.1481269

Nurhakim, M. (2005). *Islam Responsif, Agama di Tengah Pergulatan Ideologi Politik dan Budaya Global*. Yogyakarta: UMM Press.

Peter R. Neumann, "The Trouble with Radicalization," International Affairs 89, no. 4 (2013): 874. doi:10.1111/1468-2346.12049.

Phares, W. (2005). *Future Jihad: Terrorist strategies against the West*. New York: Palgrave Macmillan.

Phares, W. (2007). *The War of Ideas*. New York: Palgrave Macmillan.

PusPIDeP-Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga bekerjasama dengan PPIM UIN Jakarta dan Convey Indonesia (2021). *Narasi Kaum Ekstrimis Berbasis Agama: Latar Pendidikan dan Aspirasi Keagamaan*, Ringkasan Eksekutif, 2021.

Pusponegoro, A. D. (2003). *Terrorism in Indonesia*. Prehospital and Disaster Medicine. 18 (2): 100.

Putnam, L. L., & Holmer, M. (1992). *Framing, Reframing, and Issue Development*. In L. L. Putnam & M. E. Roloff (Eds.), Communication and negotiation (pp. 128-155). Newbury Park, CA: Sage.

Putnam, L. L., & Wondolleck, J. M. (2003). *Intractability: Definitions, Dimensions, and Distinctions*. In R. Lewicki, B. Gray, & M. Elliot (Eds.), Making sense of intractable environmental conflicts (pp. 11-34). Washington, DC: Island Press.

Qodir, Z. (2009). *Gerakan Sosial Islam; Manifesto Kaum Beriman*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Ramakrishna, K. and See Seng Tan (2003). *After Bali: The Threat of Terrorism in Southeast Asia*, Nanyang Technological University, Intsitute of Defence and Strategic Stuides, World Scientific, 2003

Rejwan, N. (2002). *The Many Faces of Islam*, University Press of Florida.

Rizal, S. (2011). *Jaringan Hisbut Tharir Indonesia di Kota Makassar Sulawesi Selatan*. Dalam Mufid, Ahmad Syafi'i (ed). Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia.

Jakarta: Kementrian Agama RI Badan Litbang dan Diklat Puslitbang Kehidupan Keagamaan.

Rogan, R. G. (2006). *Conflict Framing Categories Revisited*. Communication Quarterly, 54(2), 1-17.

Rogan, R. G. (2010). *Jihad Against Infidels and Democracy: A Frame Analysis of Jihadist Ideology and Jurisprudence for Martyrdom and Violent Jihad*. Communication Monographs Vol. 77, No. 3, September 2010, pp. 393-413 DOI: 10.1080/03637751.2010.495949

Rowland, R. C., & Theye, K. (2008). *The symbolic DNA of Terrorism.* Communication Monographs, 75(1), 52-85.

Sahide, A. (2019). *The Arab Spring: Tantangan dan Harapan Demokratisasi*, Penerbit Buku Kompas, Jakarta, 2019

Salenda, K. (2009). *Terorisme dan Jihad dalam Perspektif Hukum Islam*. Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama RI

Shabir, M. (2016). *Potensi Radikalisme dalam Bahan Bacaan Kelompok-kelompok Keagamaan Radikal*, Makalah Pengayaan Teori "Penelitian Kolaboratif Kelompok Keagamaan di Jawa Tengah, Jawa Timur, dan D.I. Yogyakarta" yang diadakan di Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang, 19 Januari 2016

Shahrour, M. (2008). *Tajfif Manabi al-Irhab*, Damaskus, Muassasah al-Dirasah al-Fikriyah al-Mua'ashirah, cet. I.

Shryyock. A. (2010). *Islam as an Object of Fear and Affection: in Islamophobia and Islamophilia*, Indiana University Press.

Singh, B. (2003). *ASEAN, Australia and the Management of Jemaah Islamiyah Threat*. Canberra: Strategic and Defence Studies Centre the Australian National University.

Singh, B. (2004). *The Challenge of Militant Islam and Terrorism in Indonesia*. Australian Journal of International Affirs 58 (1): 47-68.

Singh, D. (2003). *ASEAN Counter-terror Strategies and Cooperation: how effctive?" In After Bali the threat of Terrorism in Southeast Asia*. In Ramakrishna, Kumar and Tan, See Seng, eds. Singapore: World Scientific and Institute of Defense and Strategic Studies.

Sirry, M. A. (2003). *Membendung Militansi Agama, Iman dan Politik dalam Masyarakat Modern*. Jakarta: Erlangga.

Sirry, M. A. (2020). *Muslim Student Radicalism and Self-Deradicalization in Indonesia*. Islam and Christian-Muslim Relation, Volume 31, 2020 - Issue 2, 2020. https://doi.org/10.1080/09596410.2020.1770665

Situmorang, A. W. (2007). *Gerakan Sosial: Studi Kasus Beberapa Perlawanan*, Yogyakarta, Pustaka Pelajar,

Smith, A. G., Suedfeld, P., Conway, L. G., & Winter, D. G. (2008). *The Language of Violence: Distinguishing Terrorist from Nonterrorist Groups by Thematic Content Analysis*. Dynamics of Asymmetric Conflict, 1(2), 142-163.

Soroush, A. K. (2002). *Reason, Freedom and Democracy in Islam*, Oxford University Press.

Spielvogel, C. (2005). *You know where I stand": Moral framing on the war on terrorism and the Iraq war in the 2004 Presidential campaign*. Rhetoric & Public Affairs, 8(4), 549-570.

Stephens, W., Stijn Sieckelinck & Hans Boutellier (2019): *Preventing Violent Extremism: A Review of the Literature*, Studies in Conflict & Terrorism, DOI: 10.1080/1057610X.2018.1543144

Stern, J. (2003). *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*. New York: HarperCollins.

Stohl, C., & Stohl, M. (2007). *Networks of Terror: Theoretical Assumptions and Pragamatic Consequences*. Communiction Theory, 17(2), 93-124.

Suhanah. (2011). *Gerakan Dakwah Salafi di Indonesia: Kasus Aktivitas Dakwah Salafi di Jakarta dan Bogor*. Dalam Mufid, Ahmad Syafi'i. 2011. Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang Diklat Kemenag

Sujudi, H. (2014). *The Implementation of Duties and Authority of The National Counter-Terrorism Agency in Indonesia*. Lex Et Societatis, 2(8), 22 – 31

Sukma, R. (2003). *Indonesia and the challenge of radical Islam after October 12*. In After Bali the threat of terrorism in Southeast Asia. Ramakrishna, Kumar and Tan, See Seng, eds. Singapore: World Scientific and Institute of Defence and Strategic Studies.

Supriatmoko. (2010). *Konstruksi Otoritarianisme Khaled M. Abou El Fadl*, dalam Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis. Yogyakarta: elSAQ Press.

Syam, F., Mangunjaya, F. M., Rahmanillah, A. R., & Nurhadi, R. (2020). *Narrative and the Politics of Identity: Patterns of the Spread and Acceptance of Radicalism and Terrorism in Indonesia*. Religions. https://doi.org/10.3390/rel11060290

Tarrow, S. (1998). *Power In Movement Social Movement And Contentious Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Tedeschi, J. T. (1983). *Social influence theory and aggression*. In R. G. Green & E. I. Donnerstein (Eds.), Aggression: Theoretical and empirical reviews (pp. 135-162). New York: Academic Press.

The 9/11 Commission Report. (2003). *Final report of the National Commission on terrorist attacks upon the United States*. New York: W.W. Norton.

Tibi, B. (2012). *Islamism and Islam*, Yale University Press.

Tillly, C. and Sidney Tarrow. (2015). *Contentious Politics*, Oxford University Press.

Tim Peneliti Balitbang Agama Semarang, "Potensi Radikalisme Dalam Literatur Keagamaan", Lapoan Penelitian, (2016), Semarang Balitbang Agama

Titscher. S. 2009. *Metode Analisis Teks & Wacana*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Tuckett, D., & Nikolic, M. (2017). *The Role of Conviction and Narrative in Decision-making Under Radical Uncertainty*. Theory and Psychology. https://doi.org/10.1177/0959354317713158

Venkatraman, A. (2007). *Religious Basis for Islamic Terrorism: The Qoran and it Interpretation*, Studies in Conflict & Terrorism, 30: 229–248.

Von Eye, A., & Mun, E. Y. (2005). Analyzing rater agreement. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates

Wiktorowicz, Q. (2004). *Joining the Cause: Al-Muhajiroun and Radical Islam*, Paper presented at The Roots of Islamic Radicalism Conference, Yale University, May 8–9, 2004. http://yale.edu/polisci/info/conferences/Islamic%20Radicalism/papers/wiktorowicz-paper.pd

Wiktorowicz, Q. (2005). *Radical Islam Rising: Muslim Extremism in the West.* Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

Zakiyah. (2018). *Potensi Radikalisme dalam Literature,* Laporan Penelitian, Balitbang Agama, Semarang.

Zayd, N. H, (2000). *Mafhum an-Nashsh: Dirasat fi Ulum al-Qur'an,* Beirut, Ma'syurat al-Markaz ats-Tsaqafi al-Arabi, ad- Dar al-Baidha'

WALISONGO

ISLAM KONTRA RADIKAL

Buku ini menawarkan perspektif baru terhadap radikalisme agama, sekaligus mengoreksi perspektif konvensional yang monolitik dan parsial. Kita membutuhkan perspektif yang luwes dalam memahami kompleksitas radikalisme agama, dengan tidak memisahkan analisis agama dan analisis empiris. Perspektif baru itu adalah perspektif gerakan sosial.

Pada buku ini, anda akan menemukan pembacaan analisis wacana kritis atas narasi-narasi radikal dalam jejaring literatur kelompok Islamis di Indonesia. Dari sanalah ideologi radikal terus terreproduksi. Tidak disadari bahwa ternyata ada banyak warisan dari tradisi wacana agama yang bermasalah. Oleh karenanya, buku ini merumuskan strategi jitu kontra radikalisme: (1) memahami kompleksitas gerakan radikal, (2) memahami narasi-narasinya, dan sekaligus (3) meneguhkan jalan moderasi beragama.

Pada konteks ini diperlukan sense of urgency bagi tokoh-tokoh agama untuk menyikapi warisan bermasalah pada tradisi wacana agama. Pembongkaran terhadap warisan bermasalah tersebut mutlak diperlukan, dan kemudian meneguhkan jalan baru melalui moderasi beragama.

Selamat membaca...!

SEAP
SOUTHEAST ASIAN PUBLISHING

Southeast Asian Publishing
Semarang, Indonesia
contact@seapublication.com
www.seapublication.com

ISBN 978-623-96405-2-1

9 786239 640521

STUDI AGAMA